بسم الله الرحمن الرحيم

إلى الأستاذ الفاضل
الدكتور محمد الرشيد
أهدي جهدي المتواضع تذكار
صداقة وتعارف أعتز
بها.
وليد قصاب
٢٧-ج-٦-١٣٩٦هـ
٢٥/٧/١٩٧٦م

جامعة القاهرة
كلية الآداب
قسم اللغة العربية

أثر المعتزلة في التراث النقدي والبلاغي

حتى نهاية القرن السادس الهجري

رسالة مقدمة من الطالب

وليد إبراهيم قصاب

للحصول على درجة الدكتوراه

بإشراف

الأستاذ الدكتور يوسف خليف
رئيس قسم اللغة العربية

١٩٧٥ - ١٩٧٦



"بسم الله الرحمن الرحيم"

مقدمــة

تناولت هذه الرسالة بالبحث والدراسة آثار المعتزلة في ميداني النقد والبلاغة، وهم طائفة من الناس كانوا من أنشط من عالج هذه القضايا والامور منذ وقت مبكر جدا، وارتبطت بهم خلال فترة التاريخ الادبي الطويل، فقد نشأت البلاغة في احضان بيئة المتكلمين ـ وخاصة المعتزلة ـ وازدهرت وترعرعت في هذه البيئة ايضا، ثم مضت تنضج وتتكامل على ايدي علماء هذه الطائفة النشطة من مفكري العربية. تعهدها في أول أمرها المعتزلة الاول من أمثال عمرو بن عبيد وبشر بن المعتمر وأبي عثمان الجاحظ، وتعهدها في فترة التطور والارتقاء الرماني والقاضي عبد الجبار وامثالهما، ورفدتها حتى ازدهرت وبلغت شأوا بعيدا من النضج والنمو جهود الزمخشري العظيمة؟ وقد كان أثر المعتزلة في ميداني النقد والبلاغة عظيما جدا، فهم طائفة من الناس مزودون بكثير من الاسلحة التي تجعلهم اهلا لمعالجة هذه القضايا والمسائل. جمعوا الوانا متعددة من الثقافات والمعارف، العربي منها والاجنبي، فكانوا يمثلون بذلك هذه الطائفة المتحررة الواعية من النقاد العرب الذين لم يكتفوا بالثقافة العربية الخالصة ولكنهم اضافوا اليها ضروبا كثيرة من الثقافات الاجنبيه، فاطلعوا على آراء الامم الاخرى وما لها من اقوال ونظرات في مسائل البلاغة وقضايا البيان وطرائق القول، واستطاعوا ان يستفيدوا من ذلك كله في توسيع نظرتهم الى الامور ونضج وعيهم وخبرتهم في معالجة هذه المسائل، كما ادخلوا بعض هذه النظرات الاجنبيه الى البيان العربي، وطبعوه بها في بعض الاحيان فتلون على ايديهم لونا جديدا ولكنه لم يفقد اصالته العربيه، ولم تزهق روحه أو يخرج من جلده الاصلي، بل ظل هذا البيان العربي على ايديهم ناصعا اصيلا بل هو قد ازداد عمقا وخصبا وثراء في كثير من الاحيان، كما كانت عقول هذه الطائفة المنظمة التي صقلتها الفلسفة والمنطق اللذان اكبوا على درسهما، وتعمقوا في مباحثهما مهيأة للخوض في مسائل البلاغة والبيان وتنظيم القول فيها تنظيما دقيقا. وقد كانت طبيعة المهمة التي اضطلع بها المعتزلة في الدفاع عن الاسلام ومناظراتهم اعداءه من اصحاب الملل والعقائد الاخرى تدفعهم دفعا الى العناية بمسائل البلاغة والبيان، واتقان

البحث فيها ، فقد كانت البلاغه وسيلة من وسائل الاقناع ، وسلاحا مهما في المناظرة والجدل .

وقد ترك المعتزلة تراثا ضخما جدا ، ولكن لم يتبق لدينا من هذا التراث الا اقل القليل . أتت عوادى الزمن على الكثير منه ، ولم تكد تدع منه الا صُبابة لا تسمن ولا تغنى ، ولكنها العده الوحيدة التى بين يدى الدارس فى محاولة لتكوين صورة لاعمال المعتزلة ودراساتهم فى هذا الميدان . والمعتزلة مدرسة عقيديه كلاميه اكثر منها مدرسة أدبية تمثل اتجاها معينا فى النقد والبلاغة . ومن اجل ذلك كانت آثارهم التى تظهر فيها سمات منهجهم وخصائصهم فى البحث هى الاثار التى تتناول مسائل العقيدة الدين وتتصل بأمور الكلام والقضايا التى دار الخلاف حولها بين طوائف المسلمين ، واما فيما عدا ذلك فلا يكاد يكون للمعتزلة منهج بحث متميز من غيرهم يجعلهم علما فى ميدان النقد والبلاغه أو أصحاب مدرسة أدبية خاصة ذات سمات ومعالم متميزه .

وتأتى أهمية هذا البحث من انه دراسة مستقلة لجهود طائفة عظيمة ذات نشاط خصب غنى من نقاد العرب وبلاغيهم ، وهى دراسة تحاول أن تتعرف على جهود هذه الطائفه من النقاد وتحللها وتقومها وتستخلص خصائصها وسماتها فى البحث . وهى خصائص وسمات آثارت فى تاريخ الفكر العربى ضجة كبيرة ، وأحدثت ردوداً عنيفه ، فاستقطبت حولها عددا كبيرا من الانصار والخصوم ، وممن حاولوا ان يتوسطوا بين الفريقين ويأخذوا من هنا ومن هناك . كان لمدرسة الاعتزال حسنات كثيرات وأياد بيضاء وجهود مشكورة ، وكان لها الى جانب ذلك كله طفرات خالفوا فيها السنه ، وخرجوا على المألوف وشطحات خطيرة كان يسوقهم اليها الغلو والتعصب للمذهب الذى اعتنقوه وبالغوا فى تقديره والاعتداد به . وقد حاولنا عرض ما للمعتزلة وما عليهم بعيدا عن روح التعصب والاعجاب او روح الكراهية والنفور التى تبعد البحث العلمى عن جادة الموضوعية والحق .

وتناولنا بالدراسة جهود المعتزلة منذ نشوئهم فى القرن الثانى الهجرى على يدى واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وحتى نهاية القرن السادس الهجرى ، وقد حددنا هذه الفترة الزمنيه لندخل فى الدراسة جهود الزمخشرى العظيمة

التى تمثل ذروة نضج الآراء الاعتزاليه واكتمالها ، سواء فى ذلك آراؤهم الكلامية أو آراؤهم البلاغية والنقدية ، فقد استوعب الزمخشرى فى كتابه الكشاف جميع ما كتبه جيل المعتزله الذين تقدموه ، واختمرت فى ذهنه هذه القراءات جميعها ، بعد ان صقلتها عقول أدبائهم وفكريهم ازمانا طويلة وأما فيما بعد الزمخشرى فقد أخذت البلاغة العربية تتجه الى التعقيد والجمود ، وتسيطر عليها روح الفلسفة والمنطق فتزهق الكثير من بهجتها ورونقها .

وقد اتبعنا فى الدراسة منهجا تاريخيا فنيا ، فقسمنا الرسالة الى تمهيد وبابين كبيرين. فأما التمهيد فقد تعرضنا فيه لنشأة المعتزله وما أحاط بهذه النشأة من ظروف وملابسات، وعرضنا لاصول مذهبهم ومبادئ عقيدتهم ولابرز الخلافات بينهم وبين خصومهم من أهل السنة حتى نستطيع أن نتصور الجديد الذى جاء به المعتزله فأحدث ما أحدث من ضجة كبرى . وقد حاولنا التوقف فى هذا التمهيد عند ما يساهم فى توضيح الصوره العامة لجهود المعتزلة فى ميدانى النقد والبلاغة ، ويلقى الضوء عليها حتى لا يبدو التمهيد منسلخا عن الجو العام . وجعلنا الباب الاول دراسة تاريخيه لجهود المعتزله ، واستعرضنا فيه هذه الجهود حسب التقسيم الزمنى ، فكان الباب فى ثلاثة فصول . أولها ا يمثل نشأة البحث البلاغى والنقدى عندى المعتزله فى القرنين الثانى والثالث ، وقسمناه الى قسمين : القسم الاول درسنا فيه جهود المعتزلة الاول الذين استطعنا أن نعثر على مادة لهم وهم عمرو بن عبيد وبشر بن المعتمر والنظام والناشئ الاكبر. والقسم الثانى كان دراسة مستقلة لجهود الجاحظ لما تمثله من اهمية وخطر فى تاريخ البلاغة العربية وأما الفصل الثانى فيمثل تطور البحث البلاغى والنقدى عند المعتزلة ، وهو ايضا فى قسمين : القسم الاول خصصناه لجهودهم فى القرن الرابع وعرضنا فيه للرمانى والمرزبانى والصاحب بن عباد . والقسم الثانى خصصناه لجهودهم فى القرن الخامس، ودرسنا فيه القاضى عبد الجبار والشريف المرتضى . وأما الفصل الثالث فيصور ازدهار البحث على ايدى المعتزلة ممثلا فى جهود الزمخشرى فى القرن السادس . وقد حاولنا فى الباب الاول من الرسالة الاكتفاء بالعرض التاريخى لتراث هذه المدرسة مبتعدين ما أمكن عن روح التحليل والتقويم . وأما الباب الثانى فكان دراسة فنيه لتلك الجهود التى عرضناها فى الباب الاول وللقضايا النقدية الكبرى التى عرف بها المعتزلة وأطالوا الوقوف عندها . وجاء هذا

الباب في اربعة فصول ، كان أولها لدراسة قضية اعجاز القرآن التي تعد أبرز القضايا التي انصبت فيها جهود المعتزلة ، وعرضنا في هذا الفصل على الاتجاهات المختلفة التي سادت البيئة الاعتزالية في مجال الدراسات القرآنية . ودرسنا في الفصل الثاني قضية المجاز ، وفي الثالث درسنا قضية اللفظ والمعنى ، وأما الفصل الرابع فخصصناه لدراسة منهج المعتزلة وتقويم جهودهم وبيان أثرهم في التراث العربي للنقد والبلاغة وما أضافوه الى هذا التراث من جهود جديدة وآراء طريفة أثرته ووضعت فيه لبنات أعلت بنيانه وأقامت أساسه ، ثم لخصنا في الخاتمة ما انتهينا اليه من نتائج وآراء .

وقد كانت تدفعنا الى العناية بجهود المعتزلة ما كان لهذه الطائفة من دور عظيم في البلاغة العربية ، وما خلفت من تراث ستكشف عنه الدراسة المستقلة . وهو تراث كان من الاهمية والخطر بحيث يستدعي ان يفرد بالدراسة في بحث مستقل يكشف عنه ويوضح اثر هذه الطائفة النشيطة من نقاد العرب . وقد كانت عدتنا الاولى في هذا البحث بطبيعة الحال مؤلفات المعتزلة ومصنفاتهم . وهي ـ على حالها الذي وصلت عليه ـ قلة قليلة بالقياس الى ما وضعوه في هذا الميدان ، فقد كانت مؤلفات الجاحظ والرماني والزمخشري والقاضي عبد الجبار والشريف المرتضى والزمخشري هي المصادر الاساسية الكبرى التي استقينا منها مادة هذا البحث ، الى جانب كتب النقد والبلاغة الاخرى ، ومصادر الادب العربي ، وكتب علم الكلام والعقائد التي كتبت عن المعتزلة ، أو ألمت بآرائهم ومعتقداتهم ، ولكننا كنا نحاول دائما أن نرسم الصورة من خلال كتابات المعتزلة أنفسهم ، وكانت بقية المصادر عنصرا مساعدا في تكملة اجزاء الصورة وتحديد معالمها . وأما على نطاق المراجع الحديثة فليس بين ايدينا بحث مستقل في الحديث عن جهود المعتزلة وآثارهم في البلاغة العربية ، ولكن كانت بين ايدينا دراسات لآراء عدد من رجالاتهم وتعرض بعض الدارسين المحدثين لعدد من خصائص المعتزلة وآرائهم في النقد والبلاغة وقد استفدنا كثيرا من دراسة الدكتور شوقي ضيف القيمة في كتابه (البلاغة : تطور وتاريخ) وما كتبه عن القاضي عبد الجبار

والزمخشري بصورة خاصة ، كما انتفعنا ببحث الدكتور مصطفى الصاوي الجويني عن منهج الزمخشري في تفسير القرآن • وما كتبه الدكتور احسان عباس في كتابه تاريخ النقد عند العرب ، وقد استفدت أيضا من دراسة الدكتور ابراهيم سلامه في كتابه بلاغة ارسطو بين العرب واليونان) وخاصة فيما يتعلق بثقافة المعتزلة ، وتأثر البلاغة العربية ببلاغة اليونان •ز

وبعد : فلست أدعي لهذا البحث الكمال أو التمام ، ولكنه خطوة جديدة في طريق الدراسات البلاغية والنقدية في تراثنا العربي العريق ، وهو ميدان مايزال في حاجة الى الكثير من الدراسات الجادة الرصينة • ولكني أزعم أن هذه الدراسة استطاعت أن تقدم صورة الا تكن كاملة ففيها الكثير من الوضوح والموضوعية لجهود المعتزلة وتراثهم وآثارهم وخصائصهم في ميداني النقد والبلاغة • فان كنت قد اصبت فيما كتبت شيئا من خير وتوفيق فهما منة الله وتيسيره اليهما ، وما يكن فيه من زلل أو سقطات فالله وحده نسأل العصمة والرشاد •

وفي ختام هذه المقدمة لا يسعني الا أن ارفع عميق شكري وتقديري لاستاذي الجليل الذي رافقني في رحلتين طويلتين : هما رحلة الماجستير ، وهذه الرحلة الثانية الى الدكتوراه • وكان معي في الطريق الشاق الطويل راعيا ابويا لا يضن بعلم او جهد •

تقديري العميق لاستاذي الدكتور يوسف خليف •

والحمد لله •

تمهيد في نشأة المعتزلة وعقائدهم

— ١ —

الاسلام دين فطري بسيط أتى ليخاطب في الانسان عاطفته وميله الطبيعي الذاتي الى الايمان بوجود قوة عظيمة خلقت الكون ودبرت أمره . هذه القوة المسيطرة هي الاله . ويكاد الناس يجمعون على الايمان بهذه القوة العظيمة مهما اختلفت عندهم أسماؤها ، أو تباينت صفاتها . وقد جاء الاسلام ليخاطب هذه الفطرة ، ويحييها ، ويقوم ما أعورها من فساد ، أو أصابها من خطأ على مر الدهور وتعاقب الاجيال ، ولم يجيء بنظريات علمية معقدة ، أو بآراء فلسفية شائكة تبعث في النفوس شبها ، وتثير قالا وقيلا ، وتكون موطن أخذ ورد لاينتهيان ، ولو فعل الاسلام ذلك ما آمن من الناس الا القليل ، لان العلم والمنطق حظ الخاصة من الناس ، والعاطفة والفطرة حظ مشترك وقاسم عام لدى الجميع .

على أنه قد وردت في القرآن الكريم — وهو مادة هذه العقيدة — آيات كانت مثار خلاف وجدال . ففيه آيات تدل على الجبر والارغام ، وأخر تدل على الكسب والاختيار ، وفيه آيات تنزه الله عن مشابهة المخلوقات ، وآيات تنسب اليه أعضاء مادية كاليد والعين ، وتنسب اليه صفات كالكلام والمجيء والذهاب والاقتراب ، وآيات تنفي رؤية الله أو الاحاطة بكنهه ، وآيات تثبت أن هذه الرؤية واقعة محققة يوم القيامة ، وغير ذلك من أمور . وقد سميت أمثال هذه الآيات بـ (الآيات المتشابهات) وهذه الآيات وما تتناوله من أمور العقيدة وشئون الدين كانت محور جميع تلك الخلافات التي نشأت بين المسلمين ، وأدت الى ظهور الفرق الاسلامية المختلفة .

فأما الصحابة والمسلمون الأول فقد آمنوا بهذه الآيات ، وصدقوا ما جاء فيها دون بحث طويل أو جدال كثير . التزموا ما أتى به القرآن على الوجه الذي أتى عليه ، ولم يعارضوا كتاب الله بعضه ببعض ، ولم يذهبوا في التماس الأدلة على وجود الله ، وعلى اثبات وحدانيته وقدرته وسائر صفاته بأكثر مما جاء في القرآن الكريم . وبصورة عامة فهموا الآيات المتشابهات فهما عاما مجملا دون أن يخوضوا في التفاصيل ، خاصة وأنه قد وردت عن الرسول (ص) بعض الأحاديث في النهي عن اتباع المتشابه ، وعن الجدل والمراء في مسائل العقيدة والدين عموما . كان الرسول يعلم أصحابه أن الامم قبلهم ما هلكت الا بهذا الجدل الديني الذي فرق كلمتهم وأضعف قوتهم . قال الامام الغزالي في النعي على علم الكلام والمتكلمين : " ليت شعري ، متى نقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو عن الصحابة رضي الله عنهم احضار اعرابي أسلم وقوله له : الدليل على أن العالم حادث أنه لايخلو عن الأعراض ، وما لايخلو عن الحوادث حادث ، وأن الله تعالى عالم بعلم وقادر بقدرة زائدة عن الذات لاهي هو ولاهي غيره ، الى غير ذلك

من رسوم المتكلمين ".(١)

وسار الصحابة والتابعون والسلف من بعد الرسول على هذا المذهب ، فكانوا ينهون عن الخوض فى المتشابهات ، وعن الجدال فى الدين " كما روى عن عمر رضى الله عنه أنه سأله سائل عن آيتين متعارضتين فعلاه بالدرة . وكما روى عن مالك رحمه الله أنه سئل عن الاستواء فقال : الاستواء معلوم ، والايمان به واجب ، والكيفية مجهولة ، والسؤال عنه بدعة ".(٢) وكان أحمد بن حنبل يقول : " لايفلح صاحب كلام أبدا . علماء الكلام زنادقة ".(٣)

وقد اطمأنت قلوب أصحاب محمد الى هذه الطريقة ، فصلحت أحوالهم ، وتهذبت سرائرهم ، ولكن مالبثت الفتن والخلافات السياسية فى أواخر عهد عثمان وعهد على أن دبت بينهم ، واستتبعت هذه الخلافات السياسية خلافات فى مسائل العقيدة والدين . فكان أول الأمر جدل حول الخلافة وصاحب الحق فيها ، ثم جر ذلك الناس الى الحديث فيما تمر به الأمة من أحداث ونكبات . أهى قضاء الله وقدره ، أم هى من فعل الناس وكسبهم ؟ وبالتالى هل الانسان مجبر فى أفعاله أو مخير .. ؟ وهؤلاء المسلمون الذين يتساقطون صرعى وهم يقاتلون فى صف على أو صف معاوية ماحكمهم .. ؟ وما رأى الدين فيهم ؟ وما حكم من مات منهم مرتكبا لكبيرة من الكبائر قبل أن يتوب ؟ ومضت المسائل الدينية التى أثارتها الخلافات السياسية فى أول الأمر تتشعب ويشقق بعضها بعضا ، ويتشيع لكل رأى أنصار ومؤيدون وفرق وأحزاب .

ولعل من أسبق المسائل الدينية التى بدأ الخوض فيها : مسألة القضاء والقدر ، وقد انقسم الناس حولها فريقين : الجبرية ، وقالوا : ان الانسان مجبور فى أفعاله ، لايخلقها بنفسه ، وليس له من الأفعال التى تنسب اليه شئ ، فنفوا الفعل عن العبد ونسبوه الى الرب ، وبذلك جردوا الانسان من كل ارادة ، وجعلوه ريشة تحركها يد القضاء والقدر . ويقال ان أول من دعا بهذه الدعوة الجعد بن درهم ، وعنه أخذ الجهم بن صفوان .

قال ابن نباته عن الجعد : " أول من تكلم بخلق القرآن من أمة محمد بدمشق ، ثم طلب فهرب ، ثم نزل الكوفة فتعلم منه الجهم بن صفوان القول الذى نسب الى الجهمية ".(٤)

---

١ — فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة : ٢٠٣
٢ — المصدر السابق : ١٨٨
٣ — تلبيس ابليس : ٨٣
٤ — سرح العيون : ١٨٦

وفرقة القدرية التى تعتنق حرية الارادة ، وتقرر أن الانسان حر مختار مسيطر على أعماله ، لاترغمه قوة خارجية على شئ لايريد أن يفعله . وصاحب هذه الحركة هو معبد الجهنى الذى كان أول من تكلم فى مسألة القدر والاستطاعة ، وغيلان الدمشقى الذى أخذ يدعو الى مذهبه فى عهد عمر بن عبدالعزيز ، بل أنه كان يكتب الى عمر واعظا ، وقد استمر يدعو بدعوته هذه الى أن قتله هشام بن عبدالملك .

وقد اعتنق المعتزلة فى مسألة القضاء والقدر هذه رأى القدرية ، فنادوا بحرية الارادة وسلطة الانسان على اعماله .

والمسألة الثانية التى كثر الخلاف حولها مسألة مرتكب الكبيرة . كان رأى الخوارج أن مرتكب الكبيرة كافر يجب حربه وقتله ، وكان رأى الحسن البصرى أنه مؤمن منافق ، أما المعتزلة فقد خالفوا عن الرأيين جميعا ، وذهبوا فى ذلك الى أن مرتكب الكبيرة فى منزلة وسطى بين منزلتى المؤمن والكافر وسموه " فاسقا " وسنرى بعد أن اعتزالهم للرأيين اللذين كانا شائعين فى هذه المسألة هو أحد أسباب لقبهم الذى لصق بهم .

وهنالك مسائل دينية أخرى كانت موضع مناقشة وجدال بين المسلمين كمسألة صفات الذات العلية ، ومسألة خلق القرآن ، وغير ذلك مما سنعرض له عند الحديث عن نشأة المعتزلة وعقائدهم .

— ٢ —

لم تكن الآراء التى جاء بها المعتزلة جديدة كل الجدة على المجتمع الاسلامى ، فقد كانت بذور هذه الآراء منتشرة عند الفرق الاسلامية الأخرى وجاء المعتزلة فأنتقوا من كل فرقة ماأعجبهم من آراء واستطاعوا أن يكونوا من مجموع ذلك نظرية متكاملة عرفت بهم ونسبت اليهم .

ولانريد أن نتوسع كثيرا فى الحديث عن هذه المسألة لأنه ليس من شأن هذه المقدمة السريعة التوقف عند الجزئيات والتفاصيل . ويكفى أن نشير الى أمثلة من ذلك تاركين التوسع لمن شاء ذلك من الدارسين المختصين .

فمن مبادئ المعتزلة مثلا حرية الارادة وسيطرة الانسان على أفعاله ، وقد رأيناهم يأخذون ذلك عن فرقة القدرية ، ومن مبادئ المعتزلة القول بخلق القرآن ، وقد مر بنا أن ابن نباتة ذكر أن أول من تكلم بذلك هو الجعد بن درهم زعيم فرقة الجبرية ، كما أخذ المعتزلة عن الجعد وتلميذه الجهم كثيرا من الآراء التى أصبحت لاتعرف الا بهم ، وقد جمل ذلك أحمد أمين بقول : " مذهب المعتزلة ورث تعاليمه من جهم ، وأن المعتزلة قد جاوزا بخلاصة ماقال به الجهمية "(1) كان الجهم ينفى أن يكون لله صفات غير ذاته ، ولذلك كان يتأول جميع آيات الصفات الواردة فى القرآن . كما كان ينفى أن يكون الله مرئيا يوم القيامة .

---

١ — ظهر الاسلام ٤ ٤ / ٢٢

وأن يكون الله خالقاً حقيقة ، لأن الكلام من صفات المخلوقين فلا يوصف الله به لهذا ، وأيضا يلزم من اتصافه بصفة الكلام أن تكون له آلة الكلام فيكون مشابها للحوادث ومحال على الله مشابهة للحوادث ، ولما كان القرآن كلاما وهو مضاف الى الله سبحانه ، فلا تكون اضافته له الا على معنى أنه مخلوق له لا كلام له لأن هذا يؤدى الى المشابهة المستحيلة عليه ، واذن يكون القرآن مخلوقا له [1] وهذه الآراء كلها مما يعتقده المعتزلة وتكون جزءا هاما من عقيدتهم ونظريتهم .

ولعل فى هذا مايفسر لنا لماذا كان أسم المعتزلة يختلط فى أذهان بعض الباحثين بأسماء بعض الفرق الاسلامية الأخرى . فقد خلط أبن تيمية مثلا بين أسم الجهمية وأسم المعتزلة [2] ، كما كان يلقب المعتزلة أحيانا بالقدرية [3] ، وقد ظهر المعتزلة الى الوجود فى العصر الاموى . ولكنها شغلت الفكر الاسلامى فى العصر العباسى ردحا طويلا من الزمن . ويختلف العلماء فى وقت ظهورها ، وفى أسباب اطلاق هذه التسمية . فبعضهم يرى أنها ابتدأت فى قوم من أصحاب على اعتزلوا السياسة ، وآثروا الابتعاد عن الخلافات ، وانصرفوا الى العقائد . فقد ذكر أبو الفداء فى تاريخه عند كلامه عن الحوادث الخاصة بالسنة الخامسة والثلاثين من الهجرة بعض الاشخاص الذين لم يبدوا متابعة على مع أنهم ليسوا من شيعة عثمان ثم يقول عنهم " وسموا هؤلاء المعتزلة لاعتزالهم بيعة على [4] " ولكن المعتزلة يرفضون هذه الرواية ولا يعترفون بها . فقد أورد صاحب رسالة الحور العين هذه الرواية ثم رفضها قائلا وليس كذلك لان جمهور المعتزلة وأكثرهم الا القليل الشاذ منهم يقولون أن عليا عليه السلام كان على الصواب ، وأن من حاربه فهو ضال وتبرؤا ممن لم يتب من محاربته ، ولا يتولون أحدا ممن حاربه الا من صحت عندهم توبته منهم . ومن كان بهذه الصفة فليس بمعتزل عنه عليه السلام ، ولا يجوز أن يسمى بهذا الاسم [5] .

---

١ — تاريخ الفرق الاسلامية : ٢٠
٢ — تاريخ الفكر الفلسفى : ٦٣
٣ — الملل والنحل : ١ / ٤٣
٤ — اخبار أبى الفداء : ١ / ١٨٠
٥ — تاريخ أبى الفداء :

على أن الرواية الشائعة تقول إن التسمية جاءتهم نتيجة الخلاف حول مسألة مرتكب الكبيرة التي سبقت الاشارة اليها . ولنا في تفسير التسمية هاهنا رأيان : الرأى المعتزلى الذى يقول : ان كلمة المعتزلة أطلقها المعتزلة أنفسهم على أنفسهم لاعتزالهم أقوال جميع الفرق التى اخطأت فى نظرهم الحكم على مرتكب الكبيرة فأخطأت الخوارج اذ سمته كافرا ، وأخطأ بعض المرجئة اذ قالوا هو مؤمن لاقراره بالله ورسوله وكتابه وان لم يعمل به ، وأخطأ الحسن البصرى اذ سماه منافقا ، فخالفت المعتزلة هذه الآراء جميعها ، واعتزلتها لضلالها وخطئها ، وتركت مجلس الحسن البصرى فسميت بالمعتزلة . وهى عندهم صيغة مدح ، لأنهم يسوقون عند ابرازها حديث الرسول : " افترقت بنو اسرائيل على اثنتين وسبعين فرقة ، وستفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة . أبرها وأتقاها الفئة المعتزلة " وقوله تعالى[1] : " وأعتزلكم "

وأما رأى أهل السنة فى الموضوع فهو أن لقب المعتزلة لقب ذم ، رميت به هذه الفئة المبتدعة لأنها خالفت قول الامة بأسرها حين زعمت أن مرتكب الكبيرة فاسق ، وهو فى منزلة بين منزلتى الايمان والكفر[2] . وأول من رماهم بهذه التسمية الحسن البصرى ، حينما تطاول عليه واصل بن عطاء الذى كان تلميذه ويحضر مجلسه فى اجابته لسائل الحسن عن حكم مرتكب الكبيرة بأنه فى منزلة بين المنزلتين ، ثم قام عن استاذه ، واعتزل الى أسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به ، فقال الحسن : اعتزل عنا واصل فسمى هو واصحابه المعتزلة[3] . أو على رواية البغدادى : أن الحسن هو الذى طرده عن مجلسه فاعتزل عند سارية من سوارى مسجد البصرة وانضم اليه قرينه فى الضلالة عمرو بن عبيد بن باب كعبد صبغه أمه فقال الناس يومئذ فيهما انهما قد اعتزلا الامة وسمى اتباعهما معتزلة[4] . على أن المعتزلة يرون أن بعد ظهورهم كفرقة يرجع الى أقدم من واصل . فأصول مذهبهم توغل الى أبعد من ذلك بكثير

---

١ — ذكر المعتزلة لأبى القاسم البلخى : ١١٥

٢ — الفرق بين الفرق : ١٥

٣ — المنية والامل : ٣

٤ — الفرق بين الفرق : ٩٨

أنها تعود الى الرسول وصحابته الكرام ، ولم يكن من واصل الا التمسك الشديد بما كان من آراء الصدر الأول من المسلمين . يقول القاضي عبد الجبار: " ان المخالفين يزعمون أن ابتداء مذهب المعتزلة من جهة واصل بن عطاء ، وأن ما كان عليه الصدر الأول والثاني غير ذلك ، فكيف يصح ما أدعيتم ؟ قيل لقد بينا من قبل أن واصلا لم يكن منه الا التشدد في الكلام على من أحدث التشبيه والخارجية والارجاء ، لأنه انما أبطل ما أحدثوه على ما تقدم من طبقة الصدر الاول والثاني [1] " . فأن المعتزلة اذن يرون أن حركتهم حركة اصلاح لاعادة الدين الى ما كان عليه من طبقة الصدر الاول والثاني بعد البدع والضلالات التي أحدثها فيه أصحاب الفرق الأخرى . ثم ان واصلا انما أخذ العلم عن علي بن أبي طالب ، وأخذ علي عن النبي (ص) ومن هنا كانت أسانيد المعتزلة أقوى الاسانيد لأنها تمتد الى الرسول [2] . والشريف المرتضى يقطع في هذا الموضوع قطعا لامزيد عليه فيرى " أن أصول التوحيد والعدل مأخوذة من كلام أمير المؤمنين — صلوات الله عليه — وخطبه ، فانها تتضمن من ذلك مالا زيادة عليه ولا غاية وراءه ، ومن تأمل المأثور في ذلك من كلامه علم أن جميع ما أسهب المتكلمون من بعد في تصنيفه وجمعه انما هو تفصيل لتلك الجمل وشرح لتلك الاصول [3] " . ثم مضى يسوق لعلي بعض الأقوال التي تتفق مع ماينادي به المعتزلة من آراء . كما أن القاضي عبد الجبار بعد أن عدد طبقات المعتزلة وقسمها الى عشر ذكر في الطبقة الاولى الخلفاء الاربعة وابن عباس وابن مسعود وغيرهم كابن عمر وأبي الدرداء وأبي ذر وعبادة بن الصامت .

---

١ — طبقات المعتزلة : ص ١٦٥

٢ — المرجع السابق وصفحته

٣ — أمالي المرتضى : ١ ص ١٤٩

ذكر في الطبقة الثانية والثالثة معظم بحث على واصل[1] . ثم راح يلحق أسماء[2] بحسب الدور الذي يؤديه في الاعتزال أو تشير الى أصل من أصوله . وكأن المعتزلة يستحسنون أن يجعلوا كل من قال قولا يتفق مع أصل من أصولهم معتزليا ، ولعله لا يمكن تطبيق الكلام[3] في هذا مطلقة لأن شرط المعتزلي - على رأى المعتزلة أنفسهم - أن يجمع القول بالأصول الخمسة المشهورة .

- ٢ -

يعرف لنا مما سبق أن المعتزلة امتازوا من بين سائر الفرق الاسلامية بحرية الرأي والاعتماد على العقل اعتمادا شديدا ، وأخذ كل ما لا يتناسب مع دلالة العقل وأنكروا ما فيه من تشبيه أو ... مما كان له أعظم الأثر في كثرة اختلافاتهم وعلى الرغم من المسائل التي يختلفون فيها على أن هناك خمسة أصول كانت هي محل اتفاق بينهم جميعا . قال أبو الحسين الخياط "وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . فاذا كملت في الانسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلي[2]

١ - التوحيد :

ويتصل بالتوحيد الأمور التالية : تنزيه الذات الالهية : فقد ذهب المعتزلة في التنزيه مذهبا قويا ، وبلغوا في تعطيله وفلسفته شأوا بعيدا . فالله عندهم واحد ليس ... وأفعاله تدل عليه ، وهو واحد في صفاته التي تميزه عن سائر الموجودات فالله ليس كمثله شيء[3] ، ولا تدركه الأبصار ، ولا تحيط به الأقطار ، وأنه لا يحول ولا يزول ، ولا يتغير ولا ينتقل ، وأنه الأول والآخر والظاهر والباطن

---

١ - طبقات المعتزلة ؛ ص ٢١٥

٢ - الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ؛ ص ١٢٦

٣ - الملل والنحل ؛ ص ١

وأنه في السماء إله وفي الأرض إله ، وأنه أقرب إلينا من حبل الوريد ، وما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا (١) .

ومن أجل أن يحقق لله هذا التنزيه المطلق نادى المعتزلة بوحدة الذات والصفات ، فهم لا يرون نوعا من أنواع الفصل أو التعدد بين صفات الله وبين ذاته ، لأن [illegible] ينبغي أن يختص به في القدم ، فإذا كانت صفاته غيره لأن [illegible] محال [illegible] وهذا ينافي التوحيد ، فالله قادر بذاته ليس من القدرة [illegible] عالما به [illegible] ليس من تجوز عليه السنة والنوم والموت ، وهو مدرك للمدركات لأنه ليس مثل الذي قد يدرك وقد يمتنع الادراك عليه (٢) فهم لم يطلقوا [illegible] كما فعلت الصفاتية وإنما قالوا بوحدة الذات والصفات فالله قادر ، عالم ، [illegible] ذاته .

ولتحقيق التوحيد الكامل والتنزيه المطلق في نظر المعتزلة ، كان لابد من [illegible] حالا أو مستقبلا ، في هذه الحياة الدنيا أو في الآخرة استنادا إلى قوله تعالى : (لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار) [illegible] الأبصار " [illegible] أنه يرى الله سبحانه إلا من يعتقده جسما [illegible] أو [illegible] أنه يحل في الأجسام (٣)

ثم إنهم أيضا نفوا عن الله الجهة أو المكان ، لأن ذلك يستلزم الجسمية [illegible] قال ابن أبي الحديد : فالله لا نتوهمه جسما أو صورة أو في جهة مخصوصة أو [illegible] الجهات كما ذهب إليه قوم ، أو نورا من الأنوار وقوة سارية في جميع العالم كما قال قوم ، أو من جنس الأعراض التي تحل المحال (٤) .

---

١ - الانتصار : ص ٥

٢ - طبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار ص ٢٤٨

٣ - المغني في أبواب العدل والتوحيد للقاضي عبد الجبار ٤ / ٩٨

٤ - [illegible]

[illegible] القول [illegible] مسألة خلق القرآن ، وهذه القضية من أكبر [illegible] [illegible] الإسلامي زمنا طويلا من الزمن ، وتركت آثارا بالغة الخطر ، والحقيقة [illegible] ذلك أن [illegible] هذا المجال ، وقد سبق أن [illegible] أن القول [illegible] وجوه المعتزلة ، وأن أول من دعا إليه كان الجهم [illegible] عن بعض المذاهب والديانات الأخرى . وموضوع خلق القرآن [illegible] موضوع التوحيد والتنزيه ، وذلك أن القول بقدم القرآن [illegible] ، ووجود قديم آخر مع الله . ولما كان المعتزلة كما [illegible] صفات المعاني ، وهي القدرة والإرادة والسمع والبصر [illegible] الصفات الذاتية في القرآن ، وأولوا ما ذكر في القرآن من [illegible] الصفات ، [illegible] لها .

[illegible] فمن ذلك أنهم أنكروا أن يكون الله متكلما ، وما جاء في القرآن [illegible] في قوله : (وكلم الله موسى تكليما) أولوه بأن الله تعالى [illegible] كما يخلق كل شيء وعلى هذا بنوا قولهم : ان الكلام [illegible] مخلوق (1) . فكلام الله تعالى عبارة عن أصوات وحروف يحدثها [illegible] ، ويصل إلى [illegible] عن طريق ملك ونحوه كما قال تعالى (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء) [illegible] الكلام طريقة الوحي وهو الإلهام ، والقذف في القلب كما أوحى [illegible] إلى موسى . [illegible] أن يسمع كلامه الذي يخلقه في بعض الأجسام من غير أن يبصر السامع من يكلمه [illegible] كما كلم الملائكة ، والثالث أن يرسل الأنبياء والرسل [illegible] [illegible] . وهذا هو الفرق بينه وبين كلامنا . فكلامنا ألفاظ [illegible] ، وما [illegible] الله مباشرة والحروف التي نكتبها في المصحف أو ننطق بها من مصحفنا

---

١ - [illegible] الإسلامية ، محمد أبو زهرة : ص ١٧٢

وانما وجب لها التعظيم لأنها دالة على المخلوق لله .

ولا يوصف الله على هذا أنه خالق الكلام وفاعله ، فان الكلام ليرجع أمره إلى أن يفعل الكلام ليدل به المخاطب على العلم الذى فى نفسه فالله يبدأ الفعل ، أى فعل فيدل به المخاطب على ما يريد والمفعول والمجعول مخلوق.

٢ - العـــــــــدل :

والأصل الثانى من أصول المعتزلة العدل ، وهو من صفات الله . ويعنى العدل عندهم أن الانسان هو خالق أفعاله ، وله عليها سلطة وإرادة ، وهو حر مختار . وهذه الحرية هى التى تجعل عدلاً من الله أن يثاب إذا أحسن ويعاقب إذا أساء . ولولا هذه الحرية لبطل التكليف ولفقد الثواب والعقاب أى معنى .

قال القاضى عبد الجبار : " قالت المعتزلة : أفعال العباد لم يخلقها الله ... [illegible] من معصية لم يشأها ولم يردها ولم يرضها ، ... وقد ... ذلك[1] وهم بذلك ... من الجبرية الذين ...

... أنه ليس لأحد فعل فى الحقيقة غير الله وانما ... كقوله : (طلعت الشمس) والله أطلعها[2] .

ويتفرع من هذا المبدأ أيضا نظرية الصلاح والأصلح . وخلاصتها أن من الواجب على الله أن يفعل ما فيه صلاح العباد ، بل ما هو أصلح لهم ، ... لا يكلفهم ما لا يطيقون ولا يعلمون ، بل يقدرهم على ما كلفهم به ، ويدلهم على ذلك ، ... ليهلك من هلك عن بينة ، ويحيا من حي عن بينة . وأفعال الله كلها حسنة وهو لا يفعل القبيح ولا يأمر به ، وانه سبحانه اذا ألم أو أسقم أحدا فانما يفعل ذلك لصلاحه ومنفعته والا كان مخلا بواجب ، والله سبحانه أحسن نظرا بعباده منهم لأنفسهم[3] .

---

١ - ضحى الاسلام لأحمد أمين : ٣٧/٣
٢ - ... الفصل فى الملل ... : ص٩٣
٣ - ... الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار : ص١٣٢

[illegible]

[illegible] . [illegible]

٢ - [illegible] :

[illegible] ([illegible]) .

[illegible]

١ - [illegible] :

[illegible] الاسلامي ، والتي كانت كما [illegible]

---

١ - [illegible] ١ / ٤٤   ٣ - شرح الأصول الخمسة : ١٣٦

٢ - [illegible] : ٢٥٠   ٤ - شرح الأصول الخمسة : ١٢٢

في [illegible] من [illegible] حول هذه المسألة ، [illegible]
[illegible] . وهذا الأصل [illegible] أو من [illegible]
[illegible] أهل [illegible]
[illegible] . وهو [illegible]
[illegible] الإيمان [illegible] . وهذا [illegible]
[illegible]
[illegible] . وهذا الأصل [illegible]
[illegible]
[illegible] . [illegible] . [illegible]
[illegible] العدل .[1]

٥ - [illegible] :

[illegible] . [illegible]
[illegible]
[illegible] . [illegible]
[illegible] . [illegible]
[illegible] الإسلام .

[illegible] الأصول [illegible] . [illegible]
[illegible] : [illegible] . [illegible] .
[illegible] أهل العدل والتوحيد .

---

١ - [illegible] : ١٢٣

- ٥ -

[illegible] أهل السنة [illegible]

[illegible]

[illegible] أن الله مستو على العرش كما قال (الرحمن على العرش استوى) [illegible] بلا كيف ولا [illegible] .

[illegible] أهل السنة [illegible]

[illegible] .

[illegible] أهل السنة [illegible]

[illegible] أن الله [illegible]

[illegible] أن الخير والشر [illegible] الله [illegible]

[illegible] المعتزلة [illegible] (١) .

---

١ - الإبانة للأشعري : ص ٩

[illegible] الصفة [illegible] يحول الله [illegible] أهل [illegible]

[illegible] أهل [illegible] [illegible] أن [illegible] العرب [illegible]

[illegible] أهل السنة [illegible] الأمر [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] فان [illegible] الآن [illegible] [illegible]

[illegible] أن أهل السنة أن [illegible] [illegible] الآن [illegible] الا [illegible] فقط .(١)

— دور الصوفية في خدمة الاسلام

[illegible] أجل الخدمات [illegible] من أكبر [illegible] [illegible] كان الصوفية في [illegible] [illegible] الأول [illegible] الاسلامية التي كانوا [illegible] في بلادنا [illegible] [illegible] الزنادقة والملحدين وأصحاب [illegible] [illegible] هذا الدور [illegible] [illegible] حتى [illegible] الله [illegible]

---

١ - [illegible] القرآن [illegible] ١٠٥/١ [illegible]

٢ - [illegible] الاسلامي [illegible] ١٩٦٦ [illegible] ص ١١٢ .

[illegible] بالصبغة الواضحة القوية . فقد روى عن النظام مثلا أنه " [illegible] حفظ القرآن [illegible] والانجيل والزبور [illegible] مع كثرة حفظه الأشعار والأخبار [illegible] [1] . وفى كتاب ([illegible] الامامة [illegible] من الكتاب الأوسط فى المقالات) نجد الناشئ " الأكبر [illegible] [illegible] التى [illegible] الاسلام ، [illegible] من المجوس واليهود والنصارى ، ويعرض لأصل [illegible] [illegible] الرد عليهم بما [illegible] يدل على ثقافة الناشئ ، واطلاعه [illegible] على [illegible] أصحاب الديانات الأخرى ومذاهبهم [2] .

[illegible] عن واصل أنه " [illegible] أحد أعلم بكلام غالية الشيعة ومارقة الخوارج وكلام [illegible] [illegible] والمرجئة وسائر المخالفين والرد عليهم منه " وأنه الأصل فى علم الكلام [illegible] [illegible] [3] [illegible] من اهتمام واصل بالرد على مخالفيه أنه كان " اذا [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] ، فاذا مرت به آية فيها حجة على مخالف [illegible] [illegible] [illegible] [4] " [illegible] فرغ من الرد على كل مخالفيه وهو ابن [illegible] .

[illegible] أبو [illegible] أن [illegible] لواصل الجزء الأول من كتاب الألف مسألة فى الرد على [illegible] [illegible] فى ذلك الجزء [illegible] وثمانين مسألة [5] [illegible] كان للمعتزلة فى أول أمرهم [illegible] [illegible] عليم ، [illegible] كانوا أصحاب لسن وبيان وحجة ومنطق وقدرة على الجدل [illegible] [illegible] [illegible] وحجاجهم مساجد البصرة ، وجذبوا بحسن [illegible] [illegible] الاقناع [illegible] الخصوم الشباب [illegible] . حكى الجاحظ فى الرسالة الثالثة [illegible] " وكان أهل البصرة [illegible] من آداب المعتزلة يمنعون أولادهم [illegible] [illegible] [6] " [illegible] مناظراتهم وخصوماتهم ومعاركهم الشديدة التى كانوا [illegible]

---

١ ـ [illegible] والأمل : ص ٢٩
٢ ـ من الكتاب الاوسط فى المقالات [illegible]
٣ ـ طبقات المعتزلة : ص ٢٣٤
٤ ـ المرجع السابق : ٢٣٦
٥ ـ المرجع السابق : ص ٢٤١
٦ ـ المرجع السابق : ٢٧٧

لها الخصوم وأعداء الاسلام ، واستطاعوا أن يجتذبوا اليهم أنظار الشعراء والأدباء فأثروا في خواطرهم حتى اننا — كما يقول شوقي ضيف — قلما نجد في العصر العباسي شاعرا كبيرا الا وقد لهم على نحو ما هو معروف عن بشار وأبي نواس وأبان اللاحقي والعتابي ومسلم العصفري وأبي تمام [١] ولم يلبث المعتزلة أن وصلوا الى السلطة في زمن المأمون اذ أحاطوا به ، وخلبوا عقله ، فاعتنق الاعتزال وقرب المعتزلة ، فشجعوه أن يدعوا الى القول بخلق القرآن ، فأعلن ذلك ، وأصبح يناقش فيه من يخشى سطوته ويرد المعارضين بقوة السلطان ، وحملوا عليه قهرا وغلبة ، وقاسى الامام أحمد بن حنبل في ذلك الأمرين ، وذاق العذاب ألوانا ، وهو راسخ على عقيدته يأبى أن يعترف بخلق القرآن ، ويجادل في ذلك . وقد عرفت هذه المحنة التي مرت على البلاد أيام المأمون والمعتصم والواثق بمحنة خلق القرآن ، وكان لها أسوأ الأثر في نفوس الناس ، اذ ... ولا يتفقون عن المعتزلة ونسوا فضلهم وبلاءهم في الدفاع عن الاسلام والرد على خصومه ومنافسيه ، وأخذ نجمهم من يومئذ يأفل وسقطت مكانتهم حتى لم ... [٢] .

فهذه هي لمحة سريعة عن المعتزلة وعقائدهم ومكانتهم بين الفرق الاسلامية الأخرى . ولا نريد الآن أن نعلق على آرائهم أو نقومها فذلك مكانه في الدراسة البلاغية والنقدية لجهودهم ، ولكننا نحب أن نشير الآن الى أن المعتزلة قد خرجت لهم تحت مجموعة من العوامل والمؤثرات نظرية متكاملة هي التي لخصت في أصولهم الخمسة السابقة وقد حاولوا تطبيق هذه النظرية المفترضة سلفا لديهم على كل ما كان بين أيديهم من نصوص القرآن وأحاديث الرسول في محاولة لاخضاع ذلك كله لتنظيرهم . فهم لم يستنبطوها استنباطا من القرآن ونصوصه أو من أحاديث الرسول كما كان ينبغي أن يحصل وانما هم كونوها أولا ثم حاولوا فرضها على النصوص القرآنية والأحاديث وكانت وسيلتهم الاساسية الأولى الى ذلك التأويل ، تأويل كل الآيات التي يخالف ظاهرها أصلا من أصول

---

١ — العصر العباسي الاول لشوقي ضيف : ص ١٢٣

٢ — انظر في محنة خلق القرآن تاريخ المذاهب الاسلامية لمحمد أبي زهرة : ١٢٨ — ١٢٥

نظريتهم أو يشير الى وجهة نظر مخالفة . وهو ما سنتحدث عنه بالتفصيل فيما بعد .

الباب [illegible] : [illegible]

الفصل الأول : [illegible] البحث البلاغي والنقدي [illegible]

١ - جهود [illegible] في القرن [illegible]
[illegible]

٢ - [illegible]

الفصل الثاني : [illegible]

١ - جهود [illegible] في القرن [illegible]

٢ - جهود [illegible] في القرن [illegible]

الفصل الثالث : ازدهار البحث البلاغي والنقدي [illegible]

- جهود [illegible] في [illegible]

الفصـــل الاول

نشأة البحث البلاغي والنقدي عند المعتزلــــة

رأينا المعتزلة ينصبون أنفسهم للدفاع عن الدين أمام خصومه من أصحاب الملـــل والديانات الأخرى ، ويتصدون لخصومهم من أصحاب الفرق الاسلامية الذين كانـــوا يخالفون معهم في الرأي . وقد كانت هذه الخصومة تستلزم بطبيعتها قوما لسنيـــن ذوي قوة في الحجاج ، وقدرة على الكلام . انها خصومة تتطلب الاخـــذ والـــرد ، والنقاش والجدل ، والظهور على الخصم ، وابطال حجته ، وقـــرع دليله بدليل أقوى ، وذلك كله لا يوءتاه الا امرؤ بليغ فصيح ، متمكن من اساليـــب الكلام وأفانين القول ومن هنا كانت البلاغة أداة لابد منها لهذه الطائفة وسلاحا لاغنى عنه للقوم نصبوا أنفسهم للجدال والنقاش ، واعتلاء المنابر خاطبين متحدثين . ثم ان هذه الخصومة في طبيعتها لم تكن خصومة سيف وسنان ولكنها كانت خصومة قول وبيان . انها خصومة كلامية تدور حول أمور الدين والعقيدة ، وحول طرائق القرآن وأساليبـــه ومقارنته بأساليب وأفانين القول الاخرى التي جاء يعلن تحديه لهــا . وانطلاقا عـــن هذه النظرة نستطيع أن نفهم دور البلاغة وأهميتها بالنسبة للمعتزلة . أليست البلاغـة في حقيقتها فن القول وحسن الكلام ؟ أليس البليغ ـ كما سنرى فيما بعد ـ من يفهـم أقدار الكلام وأقدار المتكلمين ، ويستطيع أن يخاطب كل امرئ باللغـــة التي يفهمهـــا والالفاظ التي تلقى عنده قبولا . فليست الحجة الـــتي يملكهـا المناظر وحدهـا كافية في معارك الجدال اذا لـم يعرضهـا فـــي أسلوب موءثر يبهر السامع ، ويستولي على قلبه ولبـه ، وتلك هـــي احدى مهمات البلاغـة ، وهي أنها عنصر هـام من عناصر الاقناع والاستيـلاء على ذهن السامع . تلك اذن وظيفة مهمة للبلاغـة تجعل المعتزلي ـ وهـو يوءدي مثل ذلك الدور الذي تحدثنا عنه ـ محمولا حملا على العناية بهـا والاهتمام بقضاياهـا وشوءونهـا . ويضاف الى ذلك أن بين الخصوم الذين كـان يناوءهم المعتزلة ـ كما رأينـا ـ أعداء الدين الاسلامي من ملل وديانـات أخرى . وهوءلاء كانـوا يحاولـون أن ينتقصوا من الاسلام بكل وسيلــة ممكنـة : تنقصوا من العرب لأنه نزل فيهم وهم الذين حملوه الى أقطـار الارض . وعابوا حضارتهم وثقافتهم وتراثهم ، وعابوا كتابهم الذي هو مـادة

دينهم ، فكان ذلك حافزا للعرب على أن يتمسكوا بثقافتهم ويعتزوا بها وأن يختصوا بعاداتها التى هى شعرهم وأدبهم ولغتهم فيدرسوها دراسا عميقا ، وهى الأثر الخالد لهم ، وعنوان حضارتهم ، وموطن تفوقهم ، ونقطة القوة عندهم وما أحرى من كان فى مثل موقف المعتزلة أن يكون أكثر عناية بهذه العلوم وأشد اقبالا على دريسها والتعمق فى فهمها ، ثم ان ايمان العرب بقيمة تراثهم ومكانته - هذا الايمان الذى قواه ردة الفعل الذى أحدثته هجمات اعدائهم من الشعوبيين وغيرهم - جعلتهم - كما يقول احسان عباس - " رغم دراستهم للثقافات الاجنبية وتأثرهم بها يرون فى الشعر العربى مصدرا من مصادر المعرفة الكبرى ووعاء لها ، أما أنه مصدر من مصادرها فذلك واضح فى مقدار ما يتيح لدارسه من معارف فى الحيوان والأنواء والنبات والأشربة وغير ذلك ، وأما أنه وعاء لها فلأنه يمكن بشر بن المعتمر من أن ينظم قصائد فى الحيوان ويمنح الناشىء وسيلة صالحة فى نظره ليتحدث عن أنواع المعارف فى أربعة آلاف بيت ويتيح لصفوان الانصارى شاعر المعتزلة أن يتحدث عن الفلزات وخيرات الارض (الطين) ردا على بشار وهكذا أقبل العرب - والمعتزلة خاصة - على دراسة هذا المصدر الكبير من مصادر المعرفة الانسانية لما يتيح لهم من امكانيات وقدرات على مواجهة الخصم واسكاته . يقول الجاحظ : " وقل معنى سمعناه فى باب معرفة الحيوان من الفلاسفة وقرأناه فى كتب الاطباء والمتكلمين الا ونحن قد وجدناه أو قريبا منه فى أشعار العرب والأعراب وفى معرفة أهل لغتنا وملتنا ، ولولا أن يطول الكتاب لذكرت ذلك أجمع (٢) . كانت الظروف التى وجد فيها المعتزلة اذن وطبيعة الدور الذى كانوا يؤدونه تحملهم على العناية بالبلاغة والاقبال على درسها ، والتعمق فى مسائلها وفنونها . وحينما بدأ العرب يدونون تراثهم ، ويضعون فى ذلك المؤلفات والكتب ، وحينما أقبلت فئات مختلفة منذ أوائل العصر العباسى تساهم فى تسجيل الملاحظات المختلفة حول فصاحة الكلام وبلاغته وطرائق القول وأساليب الكلام ، كان المتكلمون - وخاصة المعتزلة -

---

١ - تاريخ النقد الأدبى عند العرب من القرن الثانى حتى القرن الثامن الهجرى : ٦٨

٢ - الحيوان : ٣ / ٢٦٨

من أنشط الفئات فى وضع قواعد البلاغة وبسط مباحثها الخاصة . ولقد برع المعتزلة فى البلاغة علما ونظرية ، . فهم لم يكونوا أصحاب نظريات ومؤلفات فى علم البلاغة فحسب ، ولكنهم كانوا بارعين كذلك فى مجال التطبيق العملى . واذا أخذوا فى القول أو افتنوا فى الكلام ، فقد كانوا أصحاب لسن . وأصحاب فصاحة وبلاغة . قال الجاحظ يصف بلاغة ثمامة بن الأشرس : ان ثمامة وصف جعفر بن يحيى فقال عنه : كان جعفر بن يحيى أنطق الناس . قد جمع الهدوء والتمهل والجزالة والحلاوة وافهاما يغنيه عن الاعادة ، ولو كان فى الأرض ناطق يستغنى بمنطقه عن الاشارة لاستغنى جعفر . وقال مرة : ما رأيت أحدا كان لا يتحبس ولا يتوقف ولا يتلجلج ولا يتنحنح ولا يرتقب لفظا قد استدعاه من بعد ولا يلتمس التخلص الى معنى قد تعصى عليه طلبه أشد اقتدارا ولا أقل تكلفا من جعفر بن يحيى ..

وهذه الصفات التى ذكرها ثمامة بن أشرس توصف بها جعفر بن يحيى كان ثمامة بن أشرس قد انتظمها لنفسه ، واستولى عليها دون جميع عصره ، وما علمت أنه كان فى زمانه قروى ولا بدوى كان يبلغ من حسن الافهام ، مع قلة عدد الحروف ولا فى سهولة المخرج مع السلامة من التكلف ما كان يبلغه . وكان لفظه فى وزن اشارته ومعناه فى طبقة لفظه ، ولم يكن لفظه الى سمعك بأسرع من معناه الى قلبك ".

قال بعض الكتاب : معانى ثمامة الظاهرة فى ألفاظه الواضحة فى مخارج كلامه كما وصف الخريمى شعر نفسه فى مديح أبى دلف فقال :

له كلم فيك معقولة — ازاء القلوب كركب وقوف [1] .

وبلغ من اقتدار واصل بن عطاء على فن القول وبلاغته وفصاحته أنه كان يلثغ فى الراء ، فكان يطرحها من كلامه ولا يفطن السامع الى ذلك . قال عنه المبرد " وكان واصل ابن عطاء أحد الأعاجيب وذلك أنه كان ألثغ قبيح اللثغة فى الراء فكان يخلص كلامه من الراء ولا يفطن لذلك لاقتداره وسهولة ألفاظه [2] " . وكان يتحدث فى ذلك فلا يتلكأ ولا يعجز . سأله سائل : كيف تقول : أسرج الفرس . قال : ألبد الجواد . وقال له آخر : كيف تقول : ركب فرسه وجر رمحه؟ قال : أستوى على جواده وسحب عاملة [3] . وسئل كيف تقول أركب فرسك وأطرح رمحك ؟ فقال فى الحال : ألق فرسك واعل جوادك [4] . يقول عنه الجاحظ : " لما علم

---

١ — البيان والتبيين : ١ / ١١١
٢ — الكامل : ٣ / ١٩٢
٣ — أمالى المرتضى : ١ / ١٦٤
٤ — نهاية الايجاز : للفخر الرازى ص ٢٥

واصل بن عطاء أنه ألثغ ، فاحش اللثغ وأن مخرج ذلك منه شنيع وأنه كان داعية مقالة ويهو نحلة ، وأنه يريد الاحتجاج على أرباب النحل وزعماء الملل ، وأنه لابد من مقارعة الابطال ومن الخطب الطوال ، وأن البيان يحتاج الى تمييز وسياسة ، والى ترتيب ورياضة ، والى تمام الآلة واحكام الصنعة ، والى سهولة المخرج وجهارة المنطق .. رام أبو حذيفة اسقاط الراء من كلامه ، واخراجها من حروف منطقه ، فلم يزل يكابد ذلك ويغالبه .. حتى انتظم له ما حاول .. ولست أعنى خطبه المحفوظة ورسائله المخلدة ، لأن ذلك يحتمل الصنعة وانما عنيت محاجة الخصوم ومناقلة الأكفاء ومعارضة الاخوان [1] .

وكان عمرو بن عبيد رجل مقالة وصاحب بلاغة في القول ، يتكلم فيؤثر كلامه في السامعين ويبلغ من نفوسهم الى الشغاف . كان واعظا بليغا ، يدخل على الخليفة المنصور فيعظه بأوجز كلام وأفصحه وأبلغه ، فيبكي المنصور بكاء شديدا حتى يرجف [2].

وعرف النظام بقدرته على القول وحسن أخذه فيه ، وقدرته على تصريفه في مختلف وجوهه وأحواله منذ كان غلاما . وقد حكى أنه جاء الى الخليل بن أحمد وهو حدث ليمتحنه ، فقال له الخليل يوما يمتحنه ، وفي يده قدح زجاج : يا بني صف لي هذه الزجاجة . فقال : أبمدح أم بذم ؟ قال : بمدح . قال : نعم ، تريك القذى ، لاتقبل الاذى ، ولاتستر ماورى . قال : فذمها . قال : سريع كسرها بطيء جبرها . قال : فصف هذه النخلة . وأومأ الى نخلة في داره فقال : أبمدح أم بذم ؟ قال : بمدح . قال : حلو مجتناها ، باسق منتهاها ، ناضر أعلاها . قال : فذمها . قال : هي صعبة المرتقى ، بعيدة المجتنى ، محفوفة بالأذى . فقال الخليل : يابني نحن الى التعلم منك أحوج [3] وكذلك كان أبو الهذيل العلاف مقتدرا على حوك الكلام " وكان يقطع الخصم في قل كلام ، يقال : أنه أسلم على يده زيادة على ثلاثة آلاف رجل [4] . قال المبرد عنه : ما رأيت أفصح من أبي الهذيل والجاحظ ، وكان أبو الهذيل أحسن مناظرة شهدته في مجلس ، وقد استشهد في جملة كلامه بثلاث مئة بيت قال ثمامة : وصفت أبا الهذيل للمأمون ، فلما دخل عليه جعل المأمون يقول لي : يا أبا معن ، وأبو الهذيل يقول : يا ثمامة ، فكدت أتقد غيظا ، فلما

---

١ — البيان والتبيين : ١ / ١٤
٢ — أمالي المرتضى : ١ / ١٧٤
٣ — المرجع السابق : ١ / ١٨٩
٤ — المنية والأمل : ٢٦

احتفل المجلس ، استشهد في عرض كلامه بسبع مئة بيت[1] ، ولانحب أن نطيل في ايراد الامثلة حول بلاغة رجال المعتزلة ، وأقدارهم على القول . ونكتفي بالأمثلة القليلة التي أوردناها ، من بعض رجالاتهم مع ملاحظة أن ذلك كان سمة عامة تميزوا بها ، فقد كانوا جميعا أصحاب بلاغة وفصاحة وأرباب لسن وكلام .

على أننا ندع هذا الجانب العملي من بلاغة المعتزلة ، وننتقل الى الحديث عن الجانب النظري عندهم ، ونقصد بذلك دراسة مؤلفاتهم وآرائهم النظرية حول البلاغة وأصولها وقواعدها .

١ — جهود المعتزلة الأول في القرنين الثاني والثالث

ينبغي أن نلاحظ ونحن نكتب هذا الفصل أن كثيرا من آثار المعتزلة قد ضاعت ولم تصل الينا ، ولذلك لن يكون بين أيدينا ونحن نتحدث عن جهود المعتزلة الأول مادة غنية تعيننا في الحديث عن البلاغة النظرية الا أقوال قليلة لعمرو بن عبيد وبشر ابن المعتمر ، والنظام ، والناشئ الأكبر . وسنحاول في ضوء هذه المادة القليلة التي استطعنا الحصول عليها أن نكون فكرة مبسطة عن الموضوعات البلاغية التي أثاروها وطريقة معالجتهم لها .

عمرو بن عبيد (٨٠ هـ — ١٤٤ هـ)

مولى لبني العدوية من بني تميم ، وكان ورعا زاهدا وكان واعظا دينيا موثرا . وله رسائل وكتاب في التفسير عن الحسن البصري ، وكتاب الرد على القدرية ، وكلام كثير في العدل والتوحيد وغير ذلك[2] وقد رأينا أنه كان يملك في مواعظه الدينية جادة القول تؤثر في سامعيه ، حتى أنه كان يبكي المنصور حينما يعظه ، ونحن نلمح في تعريفه للبلاغة أثر الواعظ الديني ، والمرشد الاصلاحي . فقد سأله سائل : " ما البلاغة ؟ قال : ما بلغ بك الجنة ، وعدل بك عن النار ، وما بصرك مواقع رشدك وعواقب غيك . قال السائل : ليس هذا أريد قال : من لم يحسن أن يسكت لم يحسن أن يستمع ومن

---

١ — النهي والامصار : ٢٧

٢ — وفيات الأعيان : ٣ / ١٣٢

لم يحسن الاستماع لم يحسن القول قال : ليس هذا أريد . قال : قال النبي صلى الله عليه وسلم : انا معاشر الانبياء بكاء" أى قليلوا الكلام ومنه قول : رجل بكئ". وكانوا يكرهون أن يزيد منطق الرجل على عقله". قال : قال السائل : ليس هذا أريد قال : كانوا يخافون من فتنة القول ومن سقطات الكلام مالا يخافون من فتنة السكوت ومن سقطات الصمت . قال السائل : ليس هذا أريد . قال عمرو : فكأنك تريد تخير اللفظ فى حسن الافهام قال : نعم . قال : انك ان أوتيت تقرير حجة الله فى عقول المكلفين ، وتخفيف المؤونة على المستمعين ، وتزيين تلك المعانى فى قلوب المريدين ، بالألفاظ المستحسنة فى الآذان ، المقبولة عند الأذهان رغبة فى سرعة استجابتهم ونفى الشواغل عن قلوبهم بالموعظة الحسنة على الكتاب والسنة كنت قد أوتيت فصل الخطاب ، واستوجبت على الله جزيل الثواب [1]" ومن خلال هذه العبارات يمكننا أن نسجل حول المذهب البلاغى عند عمرو الملاحظات التالية :

١ ـ ترتبط البلاغة عند عمرو بغرض اعتقادى دينى ، وكأن مهمة البلاغة الوعظ والارشاد تؤدى بالانسان الى الجنة وتنجيه من النار ، وهو يؤكد هذا المعنى من بداية الحديث الى نهايته على الرغم من مراجعة السائل له ، ومحاولته أن يحصل على تعريف للبلاغة أعم وأشمل ، وأكثر تحديدا وحصرا ولكن عمرا حتى عندما دخل فى صفة الكلام التى يريدها السائل ، وأعطى للبلاغة هذا المعنى الدقيق (تخير اللفظ فى حسن الافهام) لم يتركها عبارة عامة تفيد أن البليغ من الناس من أفهم الآخرين حاجته ، وأوصل اليهم مقصوده ، بلفظ مختار وعبارة منتقاة ، فالبلاغة اذن ليست افهاما فقط كما يذهب الى ذلك العتابى مثلا اذ يقول ـ كما سنرى ـ : " كل من أفهمك حاجته فهو بليغ " ولكنها أيضا أسلوب مختار ولفظ منقى . أقول : ان عمرا حتى عندما أعطى للبلاغة هذا التعريف الدقيق لم يدعه عاما شاملا ، ولكنه ربطه بالغرض الاعتقادى الكلامى ، فشرحه شرحا دينيا حينما فسر أن البلاغة تقرير حجة الله للمريدين بالألفاظ المستحسنة المقبولة فى الآذان ، حتى تؤثر فيهم وتضمن سرعة استجابتهم للموعظة .

٢ ـ يرى عمرو ـ وتلك نظرة موروثة ـ أن البلاغة فى الايجاز وليست فى الاطالة ، ويعلل ذلك أيضا تعليلا شبه دينى اذ يذكر أن للسان مزالق وزلات ، وفتنة

---

١ ـ البيان والتبيين : ١ / ١١٤

القول وسقطات الكلام أخطر من فتنة السكوت وسقطات الصمت . فالبلاغة اذن فـي النجاة من الهذر والاكثار من الكلام . ولذلك قال النبي : "انا معاشر الأنبياء بكاء" ، كما أن من سمات الانسان البليغ أنه يحاول أن يتعلم من الغير ويحسن السماع كما يحسن الحديث . انه ليس الهذار الذي يريد أن يتكلم فقط ولكنه من يحسن الكلام كما يحسن الاستماع والانصات . وقد طبق عمرو هذا الهدف البلاغي الذي آمن به عمليا على نفسه ، فكان كما قال عنه عمر الشعبي : "لا يكاد يتكلم فاذا تكلم لم يكد يطيل[1]" .

وهو يؤكد حرصه على الايجاز في البلاغة ، ونفرته من الاطالة التي تؤدي الـى التكلف في الحديث وهو شيء مستقبح ـ في قول آخر يروى عنه : "لا خير في المتكلم اذا كان كلامه لمن شهده دون نفسه ، واذا طال الكلام عرضت للمتكلم أسباب التكلف ، ولا خير في شيء يأتيك به التكلف[2]" .

وفي تأكيد الهدف الاعتقادي الديني للبلاغة يقول عمرو أيضا وقد سئل عنها فقال : "هي كلام ألحمه التقوى ، ونسجه الاخلاص[3]" .

بشر بن المعتمر (ـ ٢١٠ هـ)

كوفي ، ويقال بغدادي يكنى أبا سهل . من كبار المعتزلة ، وقد انتهت اليه رياستهم في بغداد[4] . وكان من بلغائهم وفصحائهم المشهورين ، كما كان شاعرا مجيدا ، ولكن شعره تغلب عليه النزعة التعليمية فقد ساق له الجاحظ قصيدتين طويلتين : الاولى في ستين بيتا والثانية في سبعين تحدث فيهما عن أنواع الحيوان وعاداته وطبائعه ، وقد شرحهما الجاحظ وعلق عليهما[5] كما كان لبشر أشعار يحتج فيها على أهل المقالات ، وقد ذكر الجاحظ أنه لم ير أحدا أقوى على المخمس والمزوج على ما قوى عليه بشر ، وأنه كان أكثر في ذلك وأقدر من أبان اللاحقي[6] ، واضافة الى ذلك كان راوية للشعر شأنه في ذلك شأن المعتزلة جميعا . قال الجاحظ : "وجدت المعتزلة كلهم رواةً عامةَ الأشعار ، وكان بشر أرواهم للشعر خاصة[7]" وقد بقي لنا من آراء بشر البلاغية والنقدية صحيفته المشهورة التي يبدو أن طبيعة البيئة التعليمية في القرنين الثاني

---

١ ـ البيان والتبيين : ١/١١٥ وأنظر زهر الآداب : ١١٢
٢ ـ المرجع السابق
٣ ـ البصائر والذخائر : المجلد الثاني القسم الثاني : ١٩٩
٤ ـ لسان الميزان : ٢/٣٣
٥ ـ الحيوان : ٦ / ٢٨٤ ـ ٢٩٧ .
٦ ـ أمالي المرتضى : ١/١٨٧
٧ ـ الحيوان : ٦ / ٤٠٥

والثالث هي التي كانت وراء كتابتها ، فقد أصبح الاهتمام بالبلاغة والخطابة ، وتعلم أصول القول وفن الكلام كبيرا ، وأصبحت مسائله تطرح في المجالس وحلقات الدرس ، وظهر لهما معلمون ومربون يحاولون أن يوجهوا طلابهم ، ويكتشفوا قابلياتهم الأدبية ومواهبهم الفنية . وقد أعد بشر — فيما يبدو — صحيفته البلاغية لهذه الغاية التعليمية ولا يستبعد أنه كان له مجالسه الخاصة وطلابه الذين يتلقون العلم على يديه ولعله كان يقرأ لهم في مجالسه تلك الأصول البلاغية التي جمعها في صحيفته . ويبدو أيضا أن المنافسة بين هذه البيئات التعليمية وبين المعلمين بعضهم بعضا كانت منافسة شديدة ، وربما كان كل معلم يحاول أن يجذب إلى مجلسه أكبر عدد من الطلاب المؤيدين ، " مر بشر بن المعتمر بإبراهيم بن جبلة بن مخرمة السكوني الخطيب وهو يعلم فتيانهم الخطابة ، فوقف بشر ، فظن إبراهيم أنه إنما وقف ليستفيد أو ليكون رجلا من النظارة ، فقال بشر : أضربوا عما قال صفحا واطووا عنه كشحا ثم دفع إليهم صحيفة من تحبيره وتنميقه[1] " ويمكن إجمال الآراء النقدية والبلاغية التي وردت في الصحيفة فيما يأتي :

١ — تحديد الصحيفة للأديب أوقاتا يسمح فيها القول وتجود القريحة ، فليس الأديب أو الفنان بقادر على الإبداع في كل لحظة ولا يواتيه القول في كل زمن ، وذلك القول الذي تأتيه به نفسك " ساعة نشاطك وفراغ بالك هو القول الجيد ، وهو أكرم جوهرا وأشرف حسبا وأحسن في الأسماع وأحلى في الصدور من ذلك القول الذي يمطوه بيتك الأطول بالكد والمطاولة والمجاهدة " لأن في القول الأول سماء الطبع وسماحة القريحة وتدفقها وانطلاقها ، وفي القول الثاني سيماء التكلف وعلامات الصنعة والكد ، ولا خير في التكلف ولأن القول إذا خرج من النفس سماحة ويسر فلابد " أن يكون مقبولا قصدا ، وخفيفا على اللسان سهلا ، وكما خرج من ينبوعه ونجم من معدنه " .

٢ — دعوة إلى البعد عن التوعر والتعقيد ، سواء في الألفاظ أو في المعاني . فالتعقيد " هو الذي يستهلك معانيك ويشين ألفاظك " .

٣ — مشاكلة اللفظ للمعنى : دعا بشر في صحيفته بشدة وألحاح إلى مشاكلة اللفظ لمعناه ، ومن معنى هذه المشاكلة التي تكون بالباس كل معنى ما يليق به من الألفاظ ، وإعطائه ما يستحقه من العبارات فلكل معنى ألفاظ تليق به ، وتكون أدخل في بابه وأشد تعبيرا عنه . قال : " ومن أراغ معنى كريما فليلتمس له لفظا كريما ، فإن من حق المعنى الشريف اللفظ الشريف " . ومن هذه المشاكلة أيضا ما استحدث عنه بعد قليل من وجوب مطابقة الكلام لمقتضى الحال ، ومراعاة ما ينبغي لكل مقام من المقال .

---

١ — أنظر صحيفة بشر في البيان والتبيين : ١٣٨/١

٤ ـ وتحدثت الصحيفة عن شروط القافية الجيدة وهى التى أستقرت فى مكانها غير نافرة ولا قلقة ، فالمعنى هو الذى يسوق اليها سوقا ،ولذلك تبدو متلاحمة مع ألفاظ البيت تلاحما يأخذ بعضه برقاب بعض ،ومن هنا كانت القافية السيئة هى التى " لم تحل فى مكانها وفى نصابها ، ولم تتصل بشكلها وكانت قلقة فى مكانها نافرة من موضعها وقد أكرهت اكراها " على اغتصاب الأماكن والنزول فى غير أوطانها " .

٥ ـ ثم تقسم الصحيفة الناس من حيث قدرتهم الفنية ومواهبهم الأدبية وأقتدارهم على الكلام الى ثلاث مراتب . أ ـ مرتبة الأديب الحاذق المطبوع ، الذى يمتلك الموهبة الادبية الحقيقية ، فيقدم أدبا جيدا وقولا ساميا رفيعا ،ويتحدث بشر عن صورة هذا العمل الفنى الجيد ومن مثل هذا الاديب ، فيرى أنه ينبغى أن يكون لفظه " رشيقا عذبا ،وفخما سهلا ،وينبغى أن تتسم معانية بالوضوح والانكشاف والقرب ، فتكون بعيدة عن الغرابه والتعقيد ، وأن يكون كلامه مناسبا لحال المستمعين ونوعيتهم ودرجة ثقافتهم ، فيكون قريبا معروفا : اما عند الخاصة ان كان يقصد خطاب الخاصه ،واما عند العامه اذا كان متوجها بالخطاب اليهم ، ولايعنى ذلك أن المعانى والألفاظ التى يخاطب بها العامه وضيعه مبتذله ، وأن المعانى والألفاظ التى يخاطب بها الخاصة شريفة رفيعه . ان لشرف الالفاظ والمعانى أو ضعتها غير هذين القياسين . " وانما مدار الشرف على الصواب ، واحراز المنفعه مع موافقة الحال وما يجب لكل مقام من المقال ، وكذلك اللفظ العامى والخاص" ان لشرف المعاصر فى العمل الفنى اذن هذه الشروط الثلاثة : الصواب ، فلا يكون فيه خطأ فى عرض الحقائق أو مجافاة للعرف ،أو مخالفة للقواعد والمصطلحات . والمنفعه ، وهو مصطلح يواجهنا عند بشر لأول مرة ، ولانستطيع أن ندرى المقصود منه على وجه التحديد . قد يكون المقصود منه بلوغ القصد ، والوصول الى الغاية التى يسعى اليها الأديب ، وربما كان المقصود منه أن يكون فيما يقدمه الأديب فائدة تذكر ، وأن يكون له قيمة يستحق أن يقال من أجلها ، وهذه المنفعه تتحقق حين يضيف الأدب شيئا ذا بال الى فكر السامع أو حسه أو وجدانه ، فيغنيه بفكرة جديدة أو قيمة طريفه ، والا فهو عندئذ الهذر أو ما شاكله . وأما الشرط الثالث فهو موافقة الحال وما يجب لكل مقام من المقال ، فتوضع الألفاظ فى موضعها الملائم بحيث تكون موافقة للمقام الذى تقال فيه ، وللمخاطب الذى توجه اليه فاذا كانت موجهة للعامة روعى فيها أفكار معينه ، وأنتقيت لها عبارات خاصه ، واذا كانت موجهة للخاصة هيئ لها ما يناسب ذلك . وقد شرح بشر فى صحيفته هذه القاعدة المهمة فقال : ((وينبغى للمتكلم أن يعرف أقدار المعانى ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين وبين أقدار

الحالات ، فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاما ، ولكل حالة من ذلك مقاما ، حتى يقسم أقدار الكلام على أقدار المعانى ، ويقسم أقدار المعانى على أقدار المقامات وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات " .

ومن صفات الأديب الحاذق كذلك ومن مزايا كلامه أنه يمكن أن يكون حظا مشتركا بين الناس جميعا ، بين العامة والخاصة ، اذ يكون الأديب البارع قادرا على أن يقدم للعامة معانى الخاصة ، ويوصلها الى أذهانهم وأفهامهم فى ألفاظ يفهمونها ولكنها لا تتجافى مع شروط الفصاحة والصحة ، فهى ألفاظ " لا تلطف عن الدهماء ولا تجفو عن الأكفاء " .

ب — مرتبة الأديب المتوسط ، أو الأديب الذى لا يملك الطبع الفياض أو القدرة الكاملة على العمل الجيد ، ونصيحة بشر له أن يتأنى ويتروى فى طلب الكلام ، فقد لا يسمح له القول منذ أول وهله ، فينبغى عليه أن لا يضجر وأن يدعه بياض يومه أو سواد ليلته ، وأن يعاوده فى أوقات نشاطه وفراغ باله ، فانه عندئذ لا يعدم الاجابة والمواتاه .

جـ — وأما المرتبة الثالثة فهى مرتبة المرء التى تنعدم عنده القابلية للأدب ، ولا تتوافر لديه الموهبة اللازمة ، ومن كان كذلك فان الأجدر به عندئذ أن يدع هذه الصناعة فليست منه وليس منها ، وأن يتحول الى أشهى الصناعات اليه وأخفها عليه ، ولن يعيبه أحد أنه " لم يتعاط قرض الشعر الموزون ، ولم يتكلف اختيار الكلام المنثور " ولكنه يعاب أشد العيب اذا تكلف ذلك ولم يكن حاذقا مطبوعا ، ولا محكما لشأنه بصيرا بما عليه وماله ؟ ويعيبه فى هذه الحال ؟ من هو أقل عيبا منه ، ويرى من هو دونه أنه فوقه " .

تلك هى الآراء البلاغية والنقدية التى تناولتها صحيفة بشر ، وقد رأينا فيها حديثا عن كثير من عناصر العمل الفنى . عن الالفاظ والمعانى والصلة بينهما ، وشروط الجودة والحسن فى كل منهما ، ورأيناه يضع فى هذا الشأن قاعدة مهمة ستصبح الأصل فى تعريف البلاغة عند المتأخرين وهى (مراعاة مقتضى الحال وما يجب لكل مقام من المقال) وسنرى بعد قليل الجاحظ يدير الحديث عنها كثيرا ، ويجعلها أساس الصلة بين اللفظ والمعنى . كما تحدث بشر عن القافية وشروط الجودة فيها وتحدث عن الموهبة الأدبية ، وتفاوت حظوظ الناس منها ، وكان واضحا أنه يؤمن بالاختصاص وأن كل امرئ يمهر فى صناعة دون أخرى ، وينبغى عليه أن يوجه اهتمامه الى هذه الصناعة بعينها وأن يضرب عن غيرها صفحا . ثم يربط الأدب

بقلب المنشئ " ووجدانه وعواطفه ، فلا تسمح نفس المبدع بالفن الا في أوقات معينة ولحظات خاصة لعلها ما يسميه النقاد المحدثون لحظات الوحي والالهام .

ونلاحظ ونحن نتحدث عن صحيفة بشر ما لاحظه احسان عباس من أن الاشياء التي عرضتها الصحيفة " ستصبح مشتركة بين نقد الخطابة ونقد الشعر منها اختيار اللحظات التي يسمح فيها القول ، والابتعاد عن الكد والاستكراه ، والملاءمة بين اللفظ والمعنى[1] فهي ملاحظات عامة تصلح للشعر مثل ما تصلح للخطابة . بعد فلاشك أن صحيفة بشر هذه تعد ذات أهمية كبرى في تاريخ البلاغة العربية وتعتبر من خير ما أثر عن المعتزلة في البلاغة حتى أوائل القرن الثالث الهجري . فقد تحدث فيها ـ كما رأينا ـ عن كثير من القضايا المهمة ذلك الحديث المنظم الواعي ، ولكن هذا لايعني كما قال الاستاذ أحمد أمين أننا " لانعلم قبل بشر من تعرض لوضع هذه الاسس في اللغة العربية فهو أسبقنا مؤسس علم البلاغة لم نجد[2] " فنحن سنجد فيما بعد عند الحديث عن مصادر البحث البلاغي والنقدي عن المعتزلة أن بذور كثير من المسائل التي ذكرها بشر كانت منثورة في أقوال المتقدمين . فالقول بأن بشرا مؤسس البلاغة العربية قول فيه بعض المبالغة لكن الأجدر أن نقول : ان صحيفة بشر البلاغية تعد من أهم وأبرز المصادر التاريخية القديمة التي تحدثت عن البلاغة وأسسها وقواعدها حديثا منظما واعيا دقيقا . ونستطيع أن نعثر على بعض آراء بشر البلاغية اضافة الى صحيفته ما نقله عنه ابن وهب صاحب كتاب البرهان : " يحتاج الشاعر الى أدوات العروض والنحو والنسب وأيام الناس " فهو هنا يتحدث عن الثقافة التي يحتاج اليها الشاعر ومن الواضح أنها ثقافة لا يستغني عنها ، وخاصة حين يخوض في الموضوعات الشعرية التقليدية كالمديح والفخر والهجاء " ولكن بشرا لا يكتفي بالاشارة الى هذه الأدوات فحسب ، انها أدوات الصنعة لدى الشاعر ، أو هي الجانب المكتسب عنده ، ولكن الصدمة وحدها لاتكفي اذا لم تتوافر لها الموهبة والقدرة " الشعر اذن صنعة وملكة والملكة هي الطبع المتدفق الذي لا يتكلف الكلام تكلفا ولا يقسره قسرا ، لأنه لاخير في الكلفة والقسر وان كان كثيرا يقول : (فاذا كملت هذه الادوات ، ورأى من طبعه انقيادا للقول الشعر وسماحة به قاله وتكلفه ، الا لم يكره عليه نفسه ، فالقليل مما تسمح به النفس ، ويأتي به الطبع خير من الكثير الذي يحمل فيه عليهما[3] " .

ونعرف أيضا أن لبشر مشاركة في مجال الدراسات القرآنية ، وأن له كتابا عنوانه (متشابه القرآن[4]) ولعله تناول فيه الآيات المتشابهة على مذهب المعتزلة ، ولكن الكتاب مفقود ولانعرف عنه شيئا .

---

١ ـ تاريخ النقد : ٦٨ ٢ ـ ضحى الاسلام : ٣/ ١٤٢

٣ ـ البرهان في وجوه البيان : ١٣٥ ٤ ـ الفهرست لابن النديم : ٦٣

ابراهيم بن سيار النظام (ـ ٢٢٠ هـ)

هو ابراهيم بن سيار بن هانئ النظام أبو اسحاق البصري مولى بني بجير . أحد كبار المعتزلة في البصرة وفرسان أهل النظر والكلام . كان شاعرا أديبا بليغا ، وله كتب كثيرة في الاعتزال والفلسفة ذكرها ابن النديم[1] . وهو كغيره من المعتزلة الذين تحدثنا عن بعضهم قد أوغل الشعر في الحديث عن الجدل والكلام ، وطبعه بطابع المتكلمين لما أدخل فيه من المصطلحات الفلسفية والكلامية ، والنظام من أعاظم الرجال ومن كبار رؤوس الاعتزال وكانت له مكانة ممتازة عندهم يقول تلميذه الجاحظ عنه : " ان الأوائل يقولون : أنه يكون في كل ألف سنة رجل لانظير له فلو كان ذلك صحيحا فهو أبو اسحاق النظام[2] . ويقول عنه أبو عبيدة : " ماينبغي أن يكون في الدنيا مثله[3] ونعرف عن النظام أنه قد " طالع كثيرا من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة[4] . وقد بلغ من تعمقه في دراسة الفلسفة والمنطق أنه قد تتبع كتابات أرسطو ، ونقض كثيرا من أقواله وكان النظام قد فاق ذكاء وفصاحة منذ صغره ، وكان كثير الحفظ . يقول عنه ابن المرتضى : " انه كان لايكتب ولايقرأ ، وقد حفظ القرآن والتوراة والانجيل والزبور وتفسيرها مع كثرة حفظه الاشعار والاخبار واختلاف الناس في الفتيا[5] .

وقد تعددت نواحي النشاط الفكري عند النظام ، فبرع في علم الفلسفة والفقه حتى لم ير الجاحظ أحدا أعلم بالكلام والفقه منه[6] . وله آراء تتصل بالأصول ، ونجد له نقدا شديدا للحديث ورجاله ، وجرأة على الطعن في رواته حتى ولو كانوا من الصحابة الجلة الأولين ، وله بعد ذلك جهود في تفسير القرآن ، والحديث عن اعجازه ، وهو مايهمنا في هذا الموضع . وقبل أن ندرس هذه الآراء يجب أن نشير هاهنا الى أن كثرة اشتغال النظام بالفلسفة والمنطق وعلم الكلام ، قد لونت تفكيره تلوينا خاصا ، فهو يطلق للعقل العنان بشكل لانظير له . واذا كانت هذه سمة عامة معروفة عند المعتزلة جميعا كما سنرى ذلك في الحديث عن شيوخ المعتزلة ومنهجهم في البحث ، الا أن النظام كان نسيج وحده في هذا المجال . فلا نجد بينهم من أعطى العقل هذا السلطان الواسع[8] . ولعل في هذا مايفسر لنا بعض تلك الآراء الغريبة التي نقلت عن النظام وعرفت به .

---

١ ـ انظر لسان الميزان : ١ / ٦٦
٢ ـ طبقات المعتزلة : ٢٦٥
٣ ـ المنية والأمل : ٢٩
٤ ـ الملل والنحل : ١ / ٥٣
٥ ـ المنية والأمل : ٢٩
٦ ـ المنية والأمل : ٢٩
٧ ـ المرجع السابق : ٣١
٨ ـ ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية : ٤٦

رأيه في اعجاز القرآن : ويطالعنا في حديثه عن اعجاز القرآن رأيه المشهور الذي عرف به ونسب اليه ، وهو أن القرآن معجز من جهة (الصرفه) وعلى الرغم من أن هذه الصرفه قد أختلف مدلولها عند الذين نادوا بها ، سواء من المعتزلة أنفسهم أو غيرهم — كما سنرى فيما بعد — الا أن لها عند النظام مدلولا محددا تحدث عنه من كانوا أعداء للمعتزلة كأهل السنه وغيرهم وتحدث عنه رجال المعتزلة أنفسهم وحتى لانظلم النظام فاننا لن نسوق هاهنا أقوال الخصوم التي قد يكون فيها مبالغه وتزيد لما في نفسهم منه من عداء ونفور ، ولكننا سنسوق بعضا من أقوال أصحابه رجال المعتزلة في توضيح رأيه في مسألة الصرفه •

يقول أبو القاسم البلخي : الحجة في القرآن عند النظام " انما هو مافيه من الاخبار عن الغيوب لا النظم والتأليف ، ولأن النظم عنده مقدور عليه لولا أن الله منع منه[1] " ويقول أبو الحسن الخياط المعتزلي أيضا : " قال أبن الراوندي : كان النظام يزعم أن نظم القرآن وتأليفه ليس بحجة للنبي صلى الله عليه ، وأن الخلق يقدرون على مثله ثم قال هذا مع قوله عز وجل : (قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله[2]) • وبعد أن يسوق الخياط تهمة أبن الراوندي للنظام يعلق عليها قائلا : " أعلم — علمك الله الخير — أن القرآن حجة للنبي عليه السلام على نبوته عند ابراهيم من غير وجه ، فأحدها مافيه من الاخبار عن الغيوب[3] " فالخياط — كما يلاحظ — لم ينف التهمة عن النظام ، بل هو يؤيدها ويقول : ان اعجاز القرآن عند النظام من وجه آخر غير وجهة روعة نظمه وتأليفه • والجاحظ تلميذ النظام ينكر على أستاذه رأيه في الصرفه ، ويكون من أحد أسباب وضعه لكتاب (نظم القرآن) أن يرد عليه • يقول : " وكتبت كتابا أجهدت فيه نفسي وبلغت منه أقصى مايمكن مثلي في الاحتجاج للقرآن والرد على طعان ، فلم أدع فيه مسألة لرافضي ولا لحديثي ولا لحشوي ولا لكافر مباد ، ولا لمنافق مقموع ولا لأصحاب النظام ولمن نجم بعد النظام ممن يزعم أن القرآن حق وليس تأليفه بحجة وأنه تنزيل وليس ببرهان[4] " • الجاحظ اذن يضع كتابه ليرد الشبه التي يوجهها أعداء القرآن اليه ومن هذه الشبه شبهة النظام في حديثه عن الصرفه ، الشبهة ثابتة على النظام اذن من جهة أصحابه المعتزلة أنفسهم وهي أن اعجاز القرآن ليس في روعة نظمه أو حسن تأليفه ، فان القرآن في ذلك لايتميز من غيره والناس قادرون على مثله لو خلي بينهم وبين ذلك ، ولكن الله منعهم ، وصرفهم — كما يقول الباقلاني — : " عنه ضربا من الصرفة[5] " وقد يكون هذا الصرف " أن الله صرف العرب

---

١ — فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة : ٧٠
٢ — الانتصار : ٢٨
٣ — المرجع السابق وصفحته
٤ — حجج النبوة : ١٤٨
٥ — اعجاز القرآن : ٦٥

عن معارضته وسلب عقولهم[1] " أو أن ذلك " من جهة صرف الدواعي عن المعارضة ومنع العرب عن الاهتمام به جبرا وتعجيزا[2] " . ولن نزيد على النظام الآن هذه الشبهة الخطيرة في حق القرآن ، فقد رد عليه أصحابه أنفسهم ، ونقضوا رأيه ومن كان له منهم رأي في الصرفة فان مفهومها عنده ـ كما سنرى ـ كان يختلف عن مفهوم النظام لها . ولم يتابع النظام على رأيه هذا فيما يبدو أحد الا عيسى بن صبيح المكنى بأبي موسى المردار[3] ، وعباد بن سليمان وهشاما الفوطي[4] . ورأى النظام هذا على الرغم من شذوذه الا أن فيه هدما لأمل كل من تحدثه نفسه بمعارضة القرآن والاتيان بمثله ، انه ممنوع من ذلك بقدرة الهية لا يستطيع أن يتخطاها أو يتغلب عليها فيبقى بذلك المعجزة الابدية الخالدة التي لا يمكن أن ينجح أحد في معارضتها .

ولكن النظام مع ذلك يرى أن القرآن حجة للنبي ودليل على النبوة ، وفيه موطن اعجاز يتمثل لا في فصاحته وبلاغته وحسن تأليفه ، ولكن في اخباره عن الغيوب ، وذكره لامور ستقع في المستقبل سابقا بها الأحداث . قال الخياط : " ان القرآن حجة للنبي عليه السلام على نبوته عند ابراهيم من غير وجه ، فأحدها ما فيه من الاخبار عن الغيوب مثل قوله : (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض) الآية . ومثل قوله : (قل للمخلفين من الأعراب) الآية . ومثل قوله : (ألم غلبت الروم في أدنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون) وقوله : (أنكم أولياء الله من دون الناس فتمنوا الموت ان كنتم صادقين) ثم قال : (ولا يتمنونه أبدا بما قدمت أيديهم) فما تمناه أحد منهم . ومثل قوله : (فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا) الآية . ومثل اخباره بما في نفوس قوم وبما سيقولونه . وهذا وما أشبهه في القرآن كثير . فالقرآن عند ابراهيم حجة على نبوة النبي صلى الله عليه وسلم من هذه الوجوه وما أشبهها واياها عنى الله بقوله : (قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله[5]) .

---

١ ـ البرهان للزركشي : ٢ / ٩٤
٢ ـ الملل والنحل : ١ / ٥٧
٣ ـ الملل والنحل : ١ / ٦٩
٤ ـ اعجاز القرآن للباقلاني : ٦٥
٥ ـ الانتصار : ٢٨

تفسير القرآن :

كما شارك النظام في الحديث عن إعجاز القرآن ، وكان له مذهبه الذي ذكرناه [illegible]
أن [illegible] فقد شارك في تفسير القرآن ، وأثرت عنه أقوال قليلة في تلك [illegible]
مذهبه في التفسير . [illegible] التكلف والاعتساف [illegible] الغريب في التأويل
[illegible] في حمل [illegible] الغريب ؛ [illegible] من المطعون [illegible] شدة إعجابهم بالغريب
من التأويل (1) .

[illegible] أن كثيرا من الجهلة يعجبون بالتفسير الذي يعتمد الغريب في تفسيره [illegible]
" كلما كان المفسر أغرب عندهم كان أحب إليهم (2) " . والنظام الذي رأينا أن [illegible]
العقل كان [illegible] كانت تحمله هذه النزعة العقلية التي [illegible] من الآراء [illegible] الأخذ
بها إلا بعد تمحيصها [illegible] ومواجهة النظر فيها ، ومن [illegible] كانت تحمله على [illegible]
من الآراء السطحية التافهة التي لا ترضى عنها [illegible] لا يطمئن إلى كثير من
المفسرين — [illegible] إلى عدم الأخذ [illegible] في التفسير . يقول : " ولا تسترسلوا
إلى كثير من المفسرين وإن نصبوا أنفسهم للعامة ، وأجابوا في كل مسألة ، فإن كثيرا منهم
يقول بغير رواية على غير أساس ، وكلما كان المفسر أغرب عندهم كان أحب إليهم ، وليكن عندكم عكرمة
والكلبي والسدي والضحاك ومقاتل بن سليمان وأبو بكر الأصم في سبيل واحدة (3) " .
[illegible] الغريبة التي لم يرض عنها ؛ [illegible] من [illegible]
[illegible] ما [illegible] النظام [illegible] فيقول : " فكيف أثق بتفسيرهم
وأسكن إلى صوابهم وقد قالوا في قوله عز وجل : (وأن المساجد لله) إن الله عز وجل
لم يعن بهذا الكلام مساجدنا التي نصلي فيها ، بل إنما عنى الجباه وكل ما سجد الناس
عليه من يد ورجل وجبهة وأنف وثفنة . وقالوا في قوله تعالى : (أفلا ينظرون إلى الإبل
كيف خلقت) إنه ليس يعني الجمال والنوق ، وإنما يعني السحاب ، وإذا سئلوا عن قوله
تعالى : (وطلح منضود) قالوا : الطلح هو الموز . وجعلوا الدليل على أن شهر
رمضان قد كان فرضا على جميع الأمم ، وأن الناس غيروه قوله تعالى : (كتب عليكم
الصيام كما كتب على الذين من قبلكم) وقالوا في قوله تعالى : (رب لم حشرتني أعمى
وقد كنت بصيرا) قالوا : يعني أنه حشره بلا حجة . وقالوا في قوله تعالى : (ويل
للمطففين) : الويل واد في جهنم [illegible] ذلك الوادي ، ومعنى الويل [illegible]

---

١ — الحيوان : ١ / ١٦٩   ٢ — الحيوان : ١ / ٣٤٣

٣ — المرجع السابق وصفحته .

كلام العرب [illegible] ، وكيف كان في الجاهلية قبل الإسلام وهو من أشهر كلامهم [illegible] من قوله تعالى : (أو ألقى السمع [illegible]) [illegible] : الشق به في جهنم ، ثم [illegible] [illegible] : [illegible] : [illegible] بلغة اليمن (٢) [illegible]

[illegible] ما [illegible] في التفسير [illegible] في الأصل من [illegible] على الألفاظ ما [illegible] عادة العرب في كلامهم .

[illegible] الى مبدأ التوحيد [illegible] - كما رأينا - الفصل بين صفات الله [illegible] حتى [illegible] الله [illegible] المطلق الذي [illegible] ، [illegible] جميعا [illegible] آيات الصفات [illegible] [illegible] [illegible] ، [illegible] عن هذا [illegible] : إن [illegible] الله [illegible] " [illegible] " [illegible] . [illegible] صفات الذات في هذا [illegible] .. [illegible] في قوله تعالى : ([illegible] الله) . [illegible] على [illegible] المجاز لا على الحقيقة [illegible] قول العرب : لولا وجهك لم أفعل ذلك ، أي لولا أنت [illegible] (١) .

[illegible] أن هذا الأصل - الأول - [illegible] من [illegible] المعتزلة [illegible] في [illegible] .

[illegible] : ان [illegible] في [illegible] العقل والاجتهاد [illegible] [illegible] من مسائل [illegible] الى [illegible] أن الحديث [illegible] [illegible] العقل . [illegible] المعتزلة جميعا كما [illegible] . [illegible] ، [illegible] " [illegible] " [illegible] أهل الحديث هو [illegible] :

[illegible] الأكثر الأعمى (٣) .

[illegible] ابن قتيبة - [illegible] في [illegible] [illegible] أبي هريرة ، [illegible] ابن قتيبة [illegible] في هذه [illegible] [illegible] رجال الحديث [illegible] [illegible] - [illegible] - بعض الأحاديث المتناقضة [illegible] : " [illegible] [illegible] الحديث [illegible] الإسناد [illegible] "

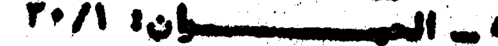
---

١ - [illegible] : ١/٢٤٤ ، [illegible] : [illegible] . ٢ - مقالات الإسلاميين للأشعري : ٢٢٨

٣ - لسان الميزان : ١ / ٦٦ ٤ - تأويل مختلف الحديث : ٣٨/٢٠

من لم يبلغه ، ومن غريب الخبر ما لم يسمعه ، ثم يرى أن يرجع عن ذلك في مرضه فيسأل أن تغفر نفسه ، ولولا أن الفقهاء والمحدثين والرواة والعلماء المرضيين يكذبون في الاخبار ويغلطون في الآثار لما تناقضت آثارهم ولا تدافعت أخبارهم ؛ وكيف لا يغلطون ولا يكذبون ولا يجهلون ولا يتناقضون والذين رووا عنهم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : (لا عدوى ولا طيرة) وأنه قال : (فمن أعدى الأول ؟) هم الذين رووا أن النبي (ص) قال : (فِرَّ من المجذوم فرارك من الأسد[1]) ». ثم مضى النظام يسوق عددا من الأحاديث التي ظاهرها التناقض ليدل من خلال ذلك على كذب الرواة ونقلة الاخبار[2] . ولعل ذلك هو ما حمل ابن قتيبة ليضع كتابه (تأويل مختلف الحديث) في محاولة للتوفيق بين بعض الاحاديث التي زعم النظام وأمثاله أن فيها تناقضا واختلافا . وهكذا ينقض النظام الحديث على ضوء تحكيم العقل في كل شيء ، فهو يراه مقدما على النقل ، ولعله بسبب ذلك أنكر كما يقول البغدادي : « حجة الاجماع وحجة القياس[3] » اذا لم يرض ذلك العقل وضروراته وكان يقول : « لا تقوم الحجة عند الاختلاف من بعد النبي (ص) الا من ثلاثة أوجه : ١ ـ من نص من تنزيل لا يحتمل التأويل . ٢ ـ من اجماع الامة على نقل خبر واحد لا تناقض فيه . ٣ ـ أو من جهة العقل وضروراته . وبقوله قال أكثر المعتزلة[4] » .

وعلى الرغم من أن النظام قد وضع قاعدة نقدية ممتازة حين نادى بمبدأ التخصص لان العالم مهما بلغ علمه فانه لا يستطيع أن يلم بكل الفنون ويحيط بها احاطة شاملة ، فقال : « ومن أراد أن يعلم كل شيء فينبغي لاهله أن يداووه فان ذلك انما تصور له بشيء اعتراه فمن كان ذكيا حافظا فليقصد الى شيئين والى ثلاثة أشياء ولا ينزع عن الدرس والمطارحة ولا يدع أن يمر على سمعه وعلى بصره وعلى ذهنه ما قدر عليه من سائر الاصناف فيكون عالما بخوض ، ويكون غير غفل من سائر ما يجري فيه الناس ويخوضون فيه[5] » . أقول على الرغم من ايمان النظام بمبدأ التخصص في العلوم مع الاخذ من كل علم بطرف الا أنه ـ كما يقول أبو ريدة ـ لم يكتف بالتخصص في أشياء قليلة بل أراد ألا يكون غفلا من سائر ما يخوض فيه الناس . وفوق ذلك هاجم أولئك الناس من غير أن يتخصص في فنونهم[6] . فطعن في كثير من رجال الحديث دون أن يتثبت من الروايات التي تلقى اليه . يقول ابن أبي الحديد ردا على طعن النظام في سيدنا علي رضي الله عنه : « ولقد كان رحمه الله تعالى بعيدا من معرفة الاخبار والسير ، منصبا فكره ومجهدا نفسه في الامور النظرية الدقيقة كمسألة



١ ـ رسالة الحور العين : ٢٣١
٢ ـ المرجع السابق : ٢٣١ ـ ٢٣٤
٣ ـ الفرق بين الفرق : ١١٤
٤ ـ رسالة الحور العين : ٢٧٣
٥ ـ الحيوان : ٣٠/١
٦ ـ النظام وآراؤه الكلامية : ٦٤



الجزء وعداخلة الاجسام وغيرهما ، ولم يكن الحديث والسير من فنونه ولا من علومه ، ولا يصح أنه سمعها (قصة سؤال الحسن لأبيه في أمر الخوارج) ممن لا يوثق بقوله فتلقاها كما سمعها (1) .

الخبر والانشاء عند النظام : كانت موضوعات الخبر والانشاء والصدق والكذب وما يمسهما قد ظهرت في بيئة المتكلمين لحاجتهم اليها في الجدل والنقاش والدفاع عن الدين ، ولعل المعتزلة كانوا من أسبق من ظهر عندهم الحديث في هذه الموضوعات ، وقد يكون النظام أسبقهم جميعا . يقول في موضوع الخبر وصدقه أو كذبه : ان صدق الخبر مطابقته لاعتقاد المخبر ولو كان ذلك الاعتقاد صوابا . فقول القائل : السماء تحتنا - معتقدا ذلك - صدق . وقوله : السماء فوقنا - غير معتقد ذلك - كذب . ومن الواضح أن هذا الرأي يرجع المقياس في الحكم على الخبر بالصدق أو الكذب الى اعتقاد القائل فيه . وليس مطابقة الخبر للحقيقة الملموسة أو القرينة الخارجية كما سيصبح مفهوم الخبر والانشاء عند المتأخرين وقد احتج النظام لهذا الرأي بوجهين : أحدهما أن من اعتقد أمرا فأخبر به ، ثم ظهر أن خبره مخالف للواقع لا يعد كاذبا ، وانما يعد مخطئا ، وقد روى عن عائشة أنها قالت فيمن شأنه كذلك : ما كذب ولكن وهم . والثاني : قوله تعالى : (والله يشهد ان المنافقين لكاذبون) فهم كاذبون في قولهم : (انك لرسول الله) وان كان مطابقا للواقع لأنهم لم يعتقدوه . وقد رد على النظام استدلاله الاول بأن المنفى تعمد الكذب لا الكذب . كأن عائشة قالت : انه لم يتعمد الكذب ، وذلك بدليل أننا نكذب الكافر اذا قال : الاسلام باطل مع صدور هذا القول عن عقيدة ، وأننا نصدقه اذا قال الاسلام حق مع اعتقاده عدم ذلك . ورد على النظام استدلاله الثاني بأن المعنى : الكاذبون في الشهادة ، اذ قالوا : نشهد انك لرسول الله . والحقيقة أنهم لا يشهدون بذلك ، فالاكذاب راجع الى الشهادة باعتبار تضمنها خبرا كاذبا غير مطابق للواقع ، أو المعنى : الكاذبون في تسمية هذا الاخبار شهادة ، لان الشهادة لا تكون شهادة الا اذا كان خبرها على وفق الاعتقاد ، أو المعنى : انهم لكاذبون في المشهود به ، وهو قولهم : انك لرسول الله ، لا باعتبار الواقع بل باعتبار زعمهم الفاسد واعتقادهم الباطل ، لأنهم يعتقدون أنه غير مطابق للواقع فيكون كاذبا باعتقادهم وان كان في الحقيقة صادقا ، فكأنه قيل : انهم يزعمون أنهم كاذبون في هذا الخبر الصادق ، وعلى ذلك لا يكون الكذب الا بمعنى عدم المطابقة للواقع (2) .

---

١ - شرح نهج البلاغة : المجلد الثاني : ٤٨

٢ - أنظر شروح التلخيص : ١٧٦

ويرى فيها بعد أن الجاحظ أول من سينكر رأى النظام فى انحصار الخبر فى الصدق والكذب ، وسيقسم الخبر الى ثلاثة أقسام : صادق ، وكاذب ، وغير صادق ولا كاذب . ولعله واضح من أسلوب المناقشة حول هذه الأمور والقضايا التى أثيرت حولها أنها من أسلوب أصحاب الكلام ، وطريقتهم فى البحث ، وما شغل به المتكلمون كثيرا وعلى رأسهم المعتزلة .

أبو العباس الناشىء (ـ ٢٩٣ هـ)

هو عبد الله بن محمد بن أهل الأنبار نزل بغداد . وله كتب كثيرة نقض فيها كتب المنطق . قال : "السيرافى يدافع عن النحو ويرد على أصحاب المنطق : وهذا الناشىء أبو العباس قد نقض عليكم ، وتتبع طريقتكم وبين خطأكم ، وأبرز ضعفكم ولم تقدروا الى اليوم أن تردوا عليه كلمة واحدة مما قال[1] . وكان شاعرا مجيدا وقد ترجم له ابن المعتز فى طبقات الشعراء وساق شيئا من أشعاره[2] ، وسلكه ابن خلكان فى طبقة ابن الرومى والبحترى[3] . وكان بارعا غزير الشعر ، ويبدو من بقايا أشعاره أنه نظم فى كثير من الموضوعات ، منها ما يتصل بعلم الكلام ، والرد على خصوم المعتزلة ، وبيان مبادىء أهل العدل والتوحيد ، وكان يطيل القصائد ، ويكثر فى القول ، حتى قال عنه القاضى عبد الجبار : " ان فى كلامه طولا وغلظا ... وله قصيدة على روى واحد وقافية واحدة أربعة آلاف بيت[4] " .

على أن أبا العباس لم يكن شاعرا ولا عالما فقط ، ولكنه أيضا كان ناقدا متميزا ، وقد أفرد الشعر بكتاب مستقل سماه (تفضيل الشعر) ولكن الكتاب مفقود وليس بين أيدينا منه الا نقول قليلة فى كتاب البصائر والذخائر لأبى حيان ، وفى كتاب العمدة لابن رشيق ، ونقل آخر فى زهر الآداب للحصرى القيروانى .

ويبدو أن أبا حيان كان معجبا جدا بكتاب الناشىء ونقده للشعر والشعراء ، وهو ما دفعه الى القول : " ما أصبت أحدا تكلم فى نقد الشعر وترصيفه أحسن مما تكلم به الناشىء المتكلم ، وان كلامه ليزيد على كلام قدامه وغيره ، وله مذهب حلو

---

١ ـ الامتاع والمؤانسة للتوحيدى : ١٢٤/١
٢ ـ طبقات ابن المعتز : ٤١٧ ـ ٤١٨
٣ ـ وفيات الأعيان : ٢٧٧/٢
٤ ـ طبقات المعتزلة : ٣٠٠

وشعر بديع واحتفال عجيب[1] . ومن النقول التي بقيت لدينا من كتاب الشعر للناشئ قوله : " أول الشعر انما يكون بكاء على دمن ، أو تأسفا على زمن ، أو نزوعا لفراق ، أو تلوعا لاشتياق ، أو تطلعا لتلاق ، أو اعتذارا الى سفيه ، أو تغمدا لهفوة أو تنصلا من زلة ، أو تحضيضا على أخذ بثأر ، أو تحريضا على طلب أوتار ، أو تمديدا للكبائر أو تعظيما لشريف مآثر ، أو عتابا على طوية قلب ، أو عتابا من مقارفة ذنب ، أو تعهدا لمعاهد أحباب ، أو تحسرا على مشاهدة أطراب ، أو ضربا للأمثال سائرة ، أو تقريعا لقوارع زاجرة ، أو تنبيها لحكم بارعة ، أو تزهيدا في حقير عاجل ، أو ترغيبا في جليل آجل ، أو حفظا لقديم نسب ، أو تدوينا لبارع أدب[2] " .

وهو حديث عن البواعث والدواعي النفسية التي تدفع الشاعر الى القول ، أو هو تعداد لأغراض الشعر وفنونه ، وهو حديث تغلب عليه النزعة الأدبية الخالصة . ومثله أيضا قوله على هذه الوتيرة الأدبية يعرف الشعر ويصفه : " الشعر قيد الكلام ، وعقل الآداب ، وسور البلاغة ، ومعدن البراعة ، ومجال الجنان ، ومسرح البيان ، وذريعة المتوسل ، ووسيلة المتوصل ، وزمام الغريب ، وحرية الأديب ، وصحة المآرب ، وعدة الراهب ، وحلة الداني ، ودوحة المتمثل ، وروحة المتحمل ، وحاكم الاعراب ، وشاهد الصواب[3] " .

وهو تعريف يشير الى ماهي طبيعة الشعر من غنى شعري وعرض للتمثل وايراد الشواهد النحوية واللغوية . ويلم بالشعر من زاوية أخرى في قوله : " الشعر ما كان سهل المطالع فحل المقاطع ... فحل المديح ، جزل الافتخار ، شجي النسيب ، فكه الغزل ، سائر المثل ، سليم الزلل عديم الخلل ، رائع الهجاء ... مطمع المسالك فائت المدارك ، قريب البيان ، بعيد المعاني ، نائي الاغوار ، ضاحي القرار ، قد أبدت صدوره متونه ، وأبانت في وجوهه عيونه ، وانقادت كواهله لهواديه ، وطابقت آثاره المتوضحة ، وحكى المعقد في النظام فصوله ، وانتظام وصوله ..[4] " .

ولكنه في الواقع العام لا يتسم بالدقة والتحديد ، فأكثر العبارات هاهنا عبارات عامة لا تكاد تعطي مدلولا محددا كقوله مثلا (فحل المديح جزل الافتخار ، رائع الهجاء) .

وهو يدعو فيه الى أن يكون الشعر سهل المطلع ، خفيف الوقع على الأذن ، ومن الواضح أنه يؤمن بتعدد الأغراض في القصيدة الواحدة ، ولكنه يدعو الى ربط هذه الأغراض حتى

---

١ ـ البصائر والذخائر : ٢ / ١١٧ ٢ ـ المصدر السابق : ٢٦١/٢

٣ ـ المصدر السابق : ٢ / ٢٧٣ ، وأنظر زهر الآداب : ٦٥٥

٤ ـ زهر الآداب : ٦٥٥

تبدو ملتحمة تشبه القطعة في التئام حباته ، وتتابع وصوله ، وينبغي أن يتوافر
للشعر الصحة والسلامة ، فلا يكون فيه خلل وزلل ، ويفضل ما كان منه بعيد المعاني
عميق الغور ، وكان فيه النسيب شجيا شجيا ، والمديح فحلا قويا ، والافتخار جزلا لا
متينا ، ويكون فيه ما كان بعيدا عن التعقيد والتكلف ، حتى ان الناظر اليه ليطمعه
فيه عدم الطبع وانسياب النبرة ، فيظن أنه قادر على مثله ولكنه في الحق السهل
الممتنع ، فهو قالت الدارك لايتأتى الا للحاذق الصنع .
ولم يكن الناشئ بعد أن تحدث عن الشعر وبه ذلك التعريف الذي رأيناه يحدد
أغراضه وينوعها راح يتحدث عن هذه الاغراض ويحدد لها مقاييس معينة ، فما تبقى
لدينا من كتاب الشعر نص يتصل بالحديث عن موضوع الغزل يقول فيه : " ومخاطبات
النساء تطول في الشعر وتعذب في القريض ، لاسيما لغانية أو أطر الغطاء شاربها ،
ونص الابا حاجبها ، وأفرط الجمال قوامها ، وأبرز الحسن تمامها ، وأنحل الهوى
جسمها ، وأسعف الزهو جفنيها ، وأدابت الصبابة ألفاظها ، وفتر الزهو ألحاظها ..(١) .
فهو يرى أن التشبيب غرض لصيق بالنفس ، وما يستحسن طرقه في الشعر لما فيه من رقة
وعذوبة ، ثم مضى في حديث طويل نقلنا جزءا منه يصف ما يستحسن في المرأة من ألوان
الجمال والحسن ، ويلفت نظر الشاعر اليها اذا هو أخذ في وصفها والتغزل بها ،
وكأنه يحدد له مقاييس الجمال والحسن .

على أن الناشئ " آراء " نقدية وضعها في قطعة من الشعر ، وقد جاءت آراؤه النقدية
التي تحدث عنها في شعره أوضح وأصدق من تلك الآراء التي رأيناها فيما تبقى لنا
من مقتطفات نثرية من كتابه الموسوم بـ (تفضيل الشعر) فقد كان طابع هذه
الأقوال — كما ذكرنا — طابعا أدبيا صرفا ، ويبدو أنه كان مصرفا فيها الى جمال
العبارة والتأنق في الأسلوب ، ومن أبياته قصيدتان تحملان بعض آرائه النقدية ، تحدث
في احداهما عن رأيه في الشعر من حيث الشكل والمضمون ، فهو من حيث الشكل
يدعو الى اجتناب التعقيد ، ويعيب على من يلجأون اليه ، ويسميهم جهالا ، ويرى أن
يتعدد الاغراض في القصيدة الواحدة ، وتقاسمها على مجموعة من الفنون ، ولكن ينبغي
أن يكون هنالك تناسب بين هذه الأغراض ، وأن يحسن الشاعر الربط بينها ؛ وأنه

---

١ — البصائر والذخائر ٢ / ٦٢٠

فيصير الى ما يسميه النقاد « حسن التخلص » والانتقال من غرض الى غرض . واللفظ والمعنى لا ينفصلان ، والصلة بينهما كصلة العين من الوجه لا ينفك أحدهما عن الآخر ولا يستقل بدونه . والشعر ايقاع جميل ومن أجل ذلك كانت الأذن مقياسه ، فقد يكون الشعر كلاما موزونا مقفى ولكنه هجين في السمع ثقيل الوطأة على الأذن ، فهو ليس بشعر عندئذ . وهو يؤكد ما سبق أن ذكره من أن يكون الشعر بعيدا عن التكلف والصنعة يتدفق به الطبع تدفقا سهلا عذبا ، وتسيل به القريحة بلا قسر ولا تمحل ، حتى اذا سمعه السامع توهم أنه قادر على مثله لسهولته وانسيابه ، ولكنه اذا حاوله عجز فهو الطبع المعجز والسهل الممتنع . واما من حيث مضمون الشعر فالمديح يستحسن فيه الاطالة في ذكر مناقب الممدوح ، ولكن بصدق ودون تزيد أو مبالغة ، فانه - كما يقول عمر - في زهير : " لا يمدح الرجل الا بما فيه " وينبغي أن يكون النسيب سهلا قريبا الى النفس لأنه ألصق الاغراض بها . وفي الهجاء ينبغي أن يجتنب الشاعر الفحش في القول والمبالغة في الكلام وأن يدع التصريح الى التلميح والتعريض فذلك أوجع وآلم ، واذا بكى الشاعر على الديار ، وذكر الذين ترحلوا أظهر التحسر والصبابة والحزن حتى يبعث الأسى في نفس السامع ويسيل الدمع من عينه ، واذا عاتب مزج عتابه الجد بالوعيد والصعوبة باللين ، فيترك من عتب عليه في حالة نفسية متأرجحة بين الامن والخوف والرغبة والرهبة . تلك هي أبرز الآراء النقدية التي ساقها الناشئ في قصيدته التالية :

لعن الله صنعة الشعر ماذا ... من صنوف الجهال فيها لقينا ؟
يؤثرون الغريب منه على ما ... كان سهلا للسامعين مبينا
ويرون المحال شيئا صحيحا ... وخسيس المقال شيئا ثمينا
انما الشعر ما تناسب في النظم وان كان في الصفات فنونا
فأتى بعضه يشاكل بعضا ... قد أقامت له الصدور المتونا
كل معنى أتاك منه على ما ... تتمنى لو لم يكن أن يكونا
فتناهى عن البيان الى أن ... كاد حسنا يبين للناظرينا
فكأن الالفاظ فيه وجوه ... والمعاني ركبن فيه عيونا
فاذا ما مدحت بالشعر حرا ... رمت فيه مذاهب المشتهينا
فجعلت النسيب سهلا قريبا ... وجعلت المديح صدقا مبينا
وتنكبت ما تهجن في السمـ ... ـع وان كان لفظه موزونا
واذا ما قرضته بهجاء ... عفت فيه مذاهب المرفثينا

فجعلت التصريح منه دواء   وجعلت التعريض داء دفينا
واذا ما بكيت فيه على الغا   دين يوما للبين والظاعنينا
حلت دون الأسى وذللت ماكا   ن من الدمع فى العيون مصونا
ثم ان كنت عاتبا شبت فى الوعـ   ـد وعيدا وبالصعوبة لينا
فتركت الذى عتبت عليه   حذرا آمنا عزيزا مهينا
وأصح القريض ما فات فى النظـ   ـم وان كان واضحا مستبينا
واذا قيل أطمع الناس طرا   واذا ريم أعجز المعجزينا (1)

ويتناول كثيرا من هذه الآراء النقدية ايضا فى قصيدته التائية التى بين أيدينا ، حتى كأن هذه الآراء هى مذهبه الشعرى الذى يعتنقه ويدعو اليه ، فيه أن يأمله بالحديث المسترعه فهو فى هذه القصيدة يدعو ايضا الى أن يكون البكاء على الديار شاجيا يبعث الأسى فى نفس السامع ، والى أن يطيل الشاعر فى المديح حتى يوفى الممدوح حقه من الثناء والشكر ، وأن يختار له من صفات المديح أكملها وأعلاها ، وأن يجمع اذا عاتب بين الشدة واللين والقسوة والرفق حتى يدع المعاتب بين حالتى اليأس والرجاء والخوف والامل .
وهو ايضا من حيث الشكل يدعو فى هذه القصيدة الى السهولة ولكنها السهولة التى لاتتنافى مع الجزالة والمتانة فى عبارات الشعر وتراكيبه . وهو يرى البلاغة فى مراعاة الحال ، فقد لايكون لها مقياس صارم لاتحيد عنه ، انها مثلا ليست الايجاز فى كل حين ، ولا الاطناب والاسهاب دائما ، ولا القرب ولا البعد باطراد ، وانما لكل حالة من ذلك مكان تصلح له وتكون أدخل فيه . وقد يجمع الشاعر فى القصيدة الواحدة بين ايجاز واطناب وقرب وبعد ، ويستحسن ذلك كله لملاءمته الحال . يقول الناشىء فى التعبير عن هذه الآراء النقدية التى شرحناها :

الشعر ما قومت زيغ صدوره   وشددت بالتهذيب أسر متونه
ورأبت بالاطناب شعب صدوعه   وفتحت بالايجاز عُور عيونه
وجمعت بين قريبه وبعيده   ووصلت بين مجمّه ومعينه
واذا بكيت به الديار وأهلها   أجريت للمحزون ماء شؤونه
واذا مدحت به جوادا ماجدا   وقضيته بالشكر حق ديونه
أصفيته بنفيسه ورصينه   وخصصته بخطيره وثمينه
بنفيسه

---

١ ـ العمدة : ٢ / ١١٤

[illegible] [illegible]
[illegible] [illegible]
[illegible] [illegible]
[illegible] [illegible]
[illegible] [illegible]
[illegible] إن [illegible]
[illegible] [illegible]
[illegible] [illegible]

[illegible] في علم [illegible] الناطقة – كما [illegible] [illegible] من [illegible] [illegible] [illegible] وأوسط [illegible] [illegible] من ذلك [illegible] [illegible] – والعلوم [illegible] [illegible] بالعقل أو القياس ، وأوسط ، [illegible] أعلاها العقل من الأشياء الطبيعية كالأعداد والمساحات [illegible] ، [illegible] وهو [illegible] الأشياء الجزئية والأشخاص الجسمانية ، [illegible] – [illegible] أفضلها [illegible] الجسم – أن يكون أفضل [illegible] [illegible] الثلاثة أعظم أركان العقل الذي هو [illegible] [illegible] أعظم من الذي هو [illegible] [illegible] ، هذا [illegible] الكلام العقل [illegible] [illegible]

٢ – جهود المعتزلة البلاغية والنقدية

أما في [illegible] البحث البلاغي والنقدي عند المعتزلة اهتمام رجالاتهم الأول ، [illegible] [illegible] في ميدان البلاغة والنقد ، وهي آراء [illegible] التي [illegible] [illegible] بالبلاغة [illegible] ، [illegible]

١ – [illegible] ، ٢ / ١١٥
٢ – [illegible] ، ١ / ٢٦

الامور والموضوعات ، وتوضح لنا كيف كانت بيئة المتكلمين عامة والمعتزلة خاصة من أنشط البيئات الادبية التى أهتمت بالبلاغة وأمورها لما كان لها من أهمية فى حياتهم وفى طبيعة الدور الذى كانوا يؤدونه كما سبق أن بيناه •

ولكننا لانكاد نتقدم الى ما بعد الربع الاول من القرن الثالث حتى نجد معتزليا كبيرا هو الجاحظ يتجه لدرس البلاغة وأمورها ، وشؤون البيان وقضاياه المختلفة ، ويخصص لذلك كتابا كبيرا هو " البيان والتبيين " فضلا على ما جاء من ذلك متفرقا فى ثنايا كتبه الاخرى • وعلى الرغم من أن المادة البلاغية عند الجاحظ كانت تأتى مشتتة بين طوايا الموضوعات المختلفة التى يتحدث عنها ، وعلى الرغم من أنه لم يكن له أى منهج واضح محدد فى حديثه عن هذه المسائل ، وعلى الرغم من أن الابانه كما يقول العسكرى : "عن حدود البلاغة وأقسام البيان والفصاحة مبثوثة فى تضاعيفه ومنتشرة فى أثنائه فهى ضالة بين الامثلة لاتوجد الا بالتأمل الطويل والتصفح الكثير "(١) ، على الرغم من ذلك كله فان الملاحظات البلاغية التى جمعها الجاحظ فى كتاباته المتفرقة تعد النواة الأولى للبلاغة العربية ، ومنها صدرت جميع الدراسات البلاغية التى جاءت بعد ذلك ، وهذه الملاحظات كانت دائما المصدر الاول لجميع الذين راحوا فيما بعد يتحدثون عن البلاغة العربية ، ويحاولون أن يضعوا قواعدها وأصولها • ولن نستبق الحكم على جهود الجاحظ قبل أن نتعرف عليها • وأما الموضوعات البلاغية والنقدية التى تناولها أبوعثمان فى كتبه فهى :

١ ـ قضية الخطابة : على الرغم من أن الخطابة لم تكن مستقلة فى مدلولها عن مفهوم البلاغة فقد اختلطت العبارتان عند الجاحظ وترادفتا فى المعنى فى كثير من الاحيان(٢) ، الا أننا أفردناها بالدرس لأنها قد احتلت من اهتمام المتكلمين حيزا كبيرا ، فقد كانت وسيلتهم فى المناظرة والاقناع وسلاحهم فى الجدل والخصومات واذا كان تعقد الحياة الفكرى والعقلى قد أوجد فن المناظرة ، وجعله صناعة تلتمس لها الوسائل والاسباب ، فكذلك صار الأمر فى الخطابة ، فقد أصبحت صناعة تحتاج الى تعلم ودرس ، ولم تعد كلاما يجرى به الطبع ، وتتدفق به العاطفة والوجدان ، أصبحت كلاما منظما ذا أصول وقواعد ، وهى أصول تحتاج الى تعلم وتلق من أساتذة خبراء

---

١ ـ الصناعتين لابى هلال العسكرى : ١١
٢ ـ أنظر البلاغة العربية فى دور نشأتها لسيد نوفل : ٦٥

مختصين ، وتحولت مجالس الكوفة والبصرة ومساجدهما الى مدارس تعلم فيها هذه الاصول
ويقوم عليها معلمون مهرة يحاولون أن يوجهوا تلاميذهم التوجيه الصحيح ، وأن يكتشفوا
قابلياتهم الأدبية . وقد تحدثنا عند الكلام على صحيفة بشر عن مجلس ابراهيم بن جبلة
الخطيب الذى كان يعلم الفتيان أصول الخطابة وفن القول ، ثم مر به بشر وأستمع
الى ما كان يقرره للتلاميذ فلم يعجبه ، فدفع اليهم صحيفة من تحبيره تتحدث عن هذا
الفن ، وتعرض لأسسه ومبادئه فى دقة وإحكام ، وطلب اليهم أن يضربوا عما قال ابراهيم
صفحا لأنه لاغناء فيه ، وأن يتخذوا من هذه الصحيفة عدتهم فى تعلم فن القول وأصول
الخطابة ، وقد رأينا كيف أحتوت صحيفة بشر على مبادئ عامة تصلح للشعر مثلما تصلح
للخطابة ، ويلتبس فيها العدلولان بعضهما ببعض . وها هو الجاحظ أيضا ـ كما ذكرنا ـ
لم يكن يفرق بين البلاغة والخطابة فى كثير من الاحيان .

واذا نظرنا فى كتاب البيان والتبيين نجد أن الجاحظ لم يكد يدع مسألة صغيرة ولا كبيرة
تتعلق بالخطابة وقواعدها الا أشار اليها . وقد أفتتح الجاحظ كتابه بالحديث عن
العى والحصر وعيوبهما ، وتحدث كثيرا عن فضيلة البيان والقدرة على التعبير
والكلام ، وضرب لفضيلة البيان أمثلة كثيرة من القرآن والشعر والنثر ، وأستشهد ببعض
أقوال الامم الأخرى كقول بزرجمهر الفارسى[1] ، وتحدث عن العيوب التى يمكن أن
تصيب لسان الخطيب وما يعتريه من ضروب الآفات الصوتية ، فأشار الى اللثغة ، والحروف
التى تقع فيها ، وبين أنواعها ، وضرب أمثلة عليها ، وذكر بعض من كانوا مصابين بها[2] ،
كما تحدث عن آفات أخرى " كالقلاز وهو كثرة الصياح ، والفقم وهو أعوجاج الفم
والفكين ، والروق وهو ركوب السن الشفة ، وسقوط الثنايا وتأثيرها على البيان ،
وتحدث عمن كانوا مصابين بهذه الآفات من الخطباء والبلغاء[3] ، ولكنه لاحظ أن هذه
العيوب تتفاوت فى درجة تأثيرها ، فمنها الشديد ومنها السهل ، ومنها ما اذا ابتلى
به المرء فالخير أن يقلع عن هذه الصنعة ولا يتعاطاها . يقول : " وليس اللجلاج والتمتام
والألثغ والفأفاء .. فى سبيل الحصر فى خطبته والعيى فى مناضلة خصومه .. ثم
أعلم أن صاحب التشديق والتقعير والتقعيب من الخطباء والبلغاء مع سماجة التكلف
وشنعة التزيد أعذر من عيى يتكلف الخطابة ومن حصر يتعرض لاهل الاعتياد والدربة
.. فالحصر المتكلف والعيى المتزيد ألوم من البليغ المتكلف[4] " .
ويقول أيضا وليس " مغرة سلاطة اللسان عند المنازعة وسقطات الخطل يوم اطالة الخطبة

1 ـ البيان والتبيين ١ / ٧ ‏ ٢ ـ البيان ١ / ١٥ ـ ٣٤
3 ـ البيان ١ / ٥٥ ـ ٧٤ ‏ ٤ ـ البيان ١ / ١٢

بأعظم ما يحدث من العيى من اختلال الحجة ، ومن الحصر من فوت وترك الحاجة ، والناس لا يعيرون الخرس ، ولا يلومون من استولى على بيانه العجز ، وهم يلومون الحصر ويؤنبون العيى ، فان تكلفا مع ذلك مقامات الخطباء وتعاطيا مناظرة البلغاء تضاعف عليهما الذم [1] .

ومضى الجاحظ يورد أسماء كثيرين من خطباء العرب ، ويتحدث عن صفاتهم وأخبارهم ، فذكر أسماء الخطباء من بني هاشم ، وبلغاء رجال القبائل ، وخطباء الجاهليين والاسلاميين والبدويين والحضريين ، ومن كان يجمع منهم بين الخطابة والشعر ، كعمرو بن الاهتم والبعيث المجاشعي ، والكميت بن زيد ، والطرماح ، وعمران بن حطان ، ونصر بن سيار ، وبشار ، وساق شيئا كثيرا من أحوالهم وأنباشهم [2] . وأورد كثيرا من خطب العرب ، ووضعها بين أيدى التلاميذ والدارسين وكأنه يضع بذلك مادة علمية ، ويطلب من المهتمين بهذا الفن ، ومن يطمحون أن يكونوا خطباء بلغاء أن يحفظوا هذه المادة ، ويسيروا على هدى منها لتكون مثالا لألسنتهم ، وصقالا لأذواقهم ، ومادة يستعينون بها على الاجادة والتفوق . ومضى يفرق بين أنواع الخطب المختلفة ويبين ما ينبغي أن يتبع لكل نوع من أسلوب القول . يقول : " والسنة في خطبة النكاح أن يطيل الخاطب ويقصر المجيب [3] " ويقول أيضا : " ووجدنا الناس اذا خطبوا في صلح بين العشائر أطالوا ، واذا أنشدوا الشعر بين السماطين في مديح الملوك أطالوا وللاطالة موضع وليس ذلك بخطل ، وللاقلال موضع وليس ذلك من عجز [4] " .

ولا ينسى الجاحظ أيضا الحديث عن سمت الخطيب وهيئته وأثر ذلك في اقناع السامع والتأثير فيه ، وعن الاشارة وقيمتها وما عسى أن يكون لها من دور في معونة الخطيب وتحديد معانيه ، بل ان حسن استخدامها قد يكون أحيانا أبلغ من الكلام قال ابن رشيق : قالوا : مبلغ الاشارة أبلغ من مبلغ الصوت ، فهذا باب تتقدم فيه الاشارة الصوت ، وقد حل حسن الاشارة باليد واللسان من تمام حسن البيان باللسان . جاء بذلك الرماني نصا وقاله الجاحظ من قبل [5] ولا شك أن الجاحظ حين جعل الاشارة نوعا من أنواع البيان

---

١ ــ البيان : ١ / ١٢
٢ ــ انظر أمثلة في البيان : ١ / ٤٤ ــ ٥٠
٣ ــ البيان : ١ / ١١٦
٤ ــ البيان : ١ / ٩٣
٥ ــ العمدة : ١ / ٢١٠

قد تتفوق أحيانا على الكلام انما كان يلاحظ فى ذلك "معنى الخطابة ويشير اليه".
ويقارن الجاحظ بين خطب المتقدمين وخطب المولدين ، ويفضل خطب المتقدمين لبعدها عن التكلف ، وسلامتها من اللفظ المستكره ، ولجريانها مع تدفق الطبع السليم؛ يقول " ولم أجد فى خطب السلف الطيب والاعراب الاقحاح الفاظا مسخوطة ، ولا معانى مدخولة ، ولا طبعا رديئا ، ولا قولا مستكرها ، وأكثر ما نجد ذلك فى خطب المولدين ، وفى خطب البلديين المتكلفين " (١)

والخطيب — ولاشك — يحتاج الى سرعة البديهة والقدرة على التدفق فى الكلام ، وسهولة الأخذ فيه أكثر مما يحتاج الى ذلك الشاعر ، ويرى الجاحظ — بدافع تعصبه للعرب واعتزازه بتراثهم — أن هذه الميزة المهمة قاصرة عليهم ، وهو يتخذ منها مجالا للمفاخرة أمام الأمم الاخرى ، وسلاحا يرفعه فى وجه الشعوبية والخصوم ممن كانوا يهاجمون العرب ويحطون من قدرهم ومن شأنهم . يقول الجاحظ : (ان البديهة قاصرة عليها ، وان الارتجال والاقتضاب خاص عليها (٢) بل ان العصبية للعرب لتحمله على أن يبالغ أكثر حتى يوسع مدلول الميزة السابقة ، فيزعم أن كل شئ للعرب انما هو بديهة وارتجال على حين لا يستطيع أحد غيرهم أن يخطب أو يقول الا بعد حفظ وتدارس وطول فكرة واجتهاد . يقول : " كل شئ للعرب فانما هو بديهة وارتجال وكأنه الهام ، وليست هناك معاناة ولا مكابدة ولا اجالة فكر ولا استعانة ، وانما هو أن يصرف وهمه الى الكلام والى رجز يوم الخصام ، أو حين يمتح على رأس بئر أو يحدو ببعير . فتأتيه المعانى أرسالا ، وتنثال عليه الالفاظ انثيالا ، ثم لا يقيده على نفسه ، ولا يدرسه احدا من ولده : والكلام عليهم أسهل ، وهو عليهم أيسر من أن يفتقروا الى تحفظ ، ويحتاجوا الى تدارس ، وليس هم كمن حفظ علم غيره ، واحتذى على كلام من كان قبله (٣) " .
واذا كنا نغتفر للجاحظ حماسته السابقة فى جعل البديهة والارتجال مقصورين على العرب فان الشك يعترينا فى جعل البلاغة مقصورة عليهم وعلى الفرس فقط حينما يقول : " وجملة القول انا لا نعرف الخطب الا للعرب والفرس ، فأما الهند فانما لهم معان مدونه وكتب

---

١ — البيان : ٢ / ٩   ٢ — البيان : ١ / ٣٨٥
٣ — البيان : ٣ / ٢٦

مجلده ، لا اضافة الى رجل معروف .. وللبونانيون فلسفة وصناعة منطق ، وكان صاحب المنطق نفسه بكئ" اللسان غير موصوف بالبيان مع علمه بتمييز الكلام وتفصيله ومعانيه وبخصائصه ، وهم يزعمون أن جالينوس كان أنطق الناس ، ولم يذكروه بالخطابة ولا بهذا الجنس من البلاغة [1] . وبعد أن يقصر الخطابة على العرب والفرس فقط يذكر أن خطابة الفرس لاتكاد تقاس بخطابة العرب ، أو تبلغ شيئا الى جانبها لان خطابة العرب ، — بل كل شئ عندهم كما سبق أن أشار — بديهة وارتجال وهي ميزة سهلة لايتمتع بها الفرس ، والذين لايتأتى لهم القول الا بعد طول كد ومعاناة . يقول في اعقاب العبارة السابقة : " الا أن كل كلام للفرس ، وكل معنى للعجم فانما هو عن طول فكرة وعن اجتهاد رأى وطول خلوه ، وعن مشاورة ومعاونة ، وعن طول التفكر ودراسة الكتب ؛ وكل شئ للعرب فانما هو بديهة وارتجال [2] .

على أن الجاحظ لايقف في حديثه عن الخطابه عند هذه الملاحظات الشكلية العامة ولكنه يتناول الخطابة بالحديث الفني الخالص ، فيتناول بالدراسة والنقد ألفاظها ومعانيها ، ويتحدث عن حالة المستمعين النفسية ، وعن أحوالهم وما يصلح من القول لهم ، وهو هنا يطول الوقوف عند ما أثاره بشر في صحيفته السابقة عن صفات الألفاظ والمعاني ، ومطابقة الكلام لسامعيه ، وتفاوته لتفاوت حال من يلقى اليهم ، ويوسع مدلول هذه القاعدة ويعطيها أبعاد أعمق مما كانت عليه عند بشر . وسنرجئ الحديث في هذا الجانب قليلا ، وندعه الى دراسة قضية الالفاظ والمعاني عند الجاحظ .

وخلاصة القول ان المعتزلة كانوا أكثر الناس عناية بقضية الخطابة ، واستنباط أصولها وتقرير قواعدها ، لما كان لها من أهمية عندهم ، فقد كانت وظيفتهم الاولى ، ووسيلتهم المباشرة في المناظرة والاقناع للظهور على الخصم ، والظفر باعجاب الجمهور وتقديره وقد كان بشر ابن المعتمر من أظهر من أتجه الى هذه الناحية وعني بها وكتب في الخطابة ، وأصول البيان والقول صحيفة نقدية قيمة تعد من بذور البحث البلاغي الاولى ، ثم جاء من بعده الجاحظ ، فاستفاد كثيراً من صحيفة بشر وبنى عليها بعد أن وسع كثيرا من الآراء ، وأعطاها مفاهيم أعمق مما سنبينه في أثناء هذه الدراسة لجهود الجاحظ .

---

١ — البيان : ٣ / ١٨ ٢ — المرجع السابق وصفحته .

٢ ـ الجاحظ والدراسات القرآنية

للجاحظ أكثر من كتاب فى مجال الدراسات القرآنية ، فله كتاب (نظم القرآن) وله كتاب (آى القرآن) وكتاب (خلق القرآن) وكتاب (المسائل فى القرآن) ولكن هذه الكتب جميعها مفقودة للأسف الشديد ، ولانكاد نعرف شيئا عنها الا نقولا قليلة منثورة بين مؤلفات الجاحظ الاخرى لاتكاد تسمن أو يكون فيها غناء كبير ، وسنحاول من خلال ماتبقى لدينا من مؤلفات الجاحظ أن نعرف رأيه فى مرتبة القرآن ودرجة اعجازه ووجوه هذا الاعجاز .

أعلن الجاحظ أن القرآن احدى معجزات محمد ، وهو معجزة بلاغية ، وانما كان على هذه الصفة بالذات لأن سنة الله فى الكون قد جرت على أن تكون معجزات أنبيائه من جنس ما شهر به أقوامهم الذين أرسلوا اليهم ، حتى يكون ذلك أعمق فى الحجة ، وأبلغ فى البرهان والدليل ، فكانت معجزة موسى السحر لأنه " كان أعجب الأمور عند قوم فرعون السحر، ولم يكن أصحابه قط فى زمان أشد أستحكاما فيه منه فى زمانه [١] " . وكانت معجزة عيسى فى الطب لأنه " كان الاغلب على أهله وعلى خاصة علمائه الطب ، وكانت عوامهم تعظمهم على خواصهم ، فأرسله الله عز وجل باحياء الموتى اذ كانت غايتهم علاج المرضى وابراء الأكمه ، اذ كانت غايتهم علاج الرمد [٢] " وكانت معجزة محمد فى مجال البلاغة والبيان والفصاحة والكلام ، لأن قوم محمد " كان أغلب الأمور عليهم وأحسنها عندهم وأجلها فى صدورهم حسن البيان ، ونظم ضروب الكلام مع علمهم له وانفرادهم به [٣] " .

وقد راح محمد يتحداهم به منذ أول لحظة ، يتحداهم أن يأتوا بسورة واحدة من مثله ويقول لهم : (ان عارضتمونى بسورة واحدة فقد كذبت فى دعواى وصدقتم فى تكذيبى [٤]) . ولم يكن القوم الذين ينازلهم محمد قوما عاديين ، انهم قوم شكسون خصمون لايسكتون على كبيرة ولاصغيرة فقد هبوا ينازعون محمدا من كل سبيل (هجوه من كل جانب ، وهاجوا أصحابه وشعراءهم ، وخطباؤهم ، وحاجوه فى المواقف وخاصموه فى المواسم ، وبادروه العداوة وناصبوه الحرب [٥] " ولكن على الرغم من ذلك كله لم يعارضوا القرآن ، ولم يحاول واحد من شعرائهم وخطبائهم أن يؤلف " كلاما فى نظم كلامه كأقصر سورة [٦] " مع أن ذلك أهون من الحرب والقتال والاخراج من الديار ، لم يعارضوا القرآن وهم الفصحاء البلغاء " والكلام كلامهم وهو سيد عملهم ، قد فاض بيانهم ، وجاشت به صدورهم ، وغلبتهم قوتهم عليه ، حتى قالوا فى الحيات والعقارب والذئاب والكلاب .. وكل دارب ودرج ، ولهم بعد أصناف

---

١ ـ حجج النبوة على هامش الكامل للمبرد : ١٤٦/٢

٢ ـ المرجع السابق وصفحته .

٣ ـ المرجع السابق وصفحته .

٤ ـ المرجع السابق : ١٤٤

٥ ـ المرجع السابق وصفحته .

٦ ـ المرجع السابق

النظم وضروب التأليف ، كالقصيد والرجز والمزدوج والمجانس والأسجاع والمنثور[1] " • فالسر في ذلك اذن هنالك احتمالان يورد هما الجاحظ • أحدهما أن يكونوا قد أدركوا صورة القرآن البلاغية ، وعظمة نظمه وتأليفه ، وأنه مما لاقبل لهم به ، فعرفوا " عجزهم ، وأن مثل ذلك لايخفى لهم ، فرأوا أن الاضراب عن ذكره ، والتغافل عنه في هذا الباب — وان قرعهم به — أمثل لهم في التدبير ، وأجدر الا ينكشف أمرهم للجاهل والضعيف وأجدر أن يجدوا الى الدعوة سبيلا[2] " ، فيزعموا ما رواه القرآن عنهم : (واذا تتلى عليهم آياتنا قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا) والاحتمال الثاني أن يكونوا " أطبقوا عن معارضته مع قد يتهم عليها[3] " وهو احتمال مرفوض عقلا لا لأنه لايجوز أن يطبقوا على ترك المعارضة وهم يقدرون عليها ، لانه لايجوز على العدد الكثير من العقلاء والدهاة الاطباق على بذل الكثير وصون اليسير ، أي اللجوء الى الحرب والقتال ، وترك المعارضة والكلام وهي أخف وأيسر ، واذن فلم يبق الا الاحتمال الاول ، وهو أن يكون القوم قد أدركوا علو كعب القرآن في البلاغة والنظم وأحسوا بعجزهم عن الاتيان بمثله ، فسكتوا عن معارضته حتى لاينكشف أمرهم امام الناس •

الجاحظ والصرفة : وكأنما أحس الجاحظ أن هذا التعليل قد لايكفي لسكوتهم عن المعارضة ، وهم أهل اللدد والخصومة ، وأهل الفصاحة والبيان ، كان ينبغي أن تكون لهم محاولات في معارضة القرآن ، ولعلهم قد يحاولون أن يعارضوا في هذه المعارضات ويرسموا لها مجزة وفضلا ، قد يكون ذلك أكثر قبولا من سكوتهم المطلق عن المعارضة ، ولعل هذا هو ما دفع الجاحظ الى أن يجد في الامر ضربا من (الصرفة) على أن الفرق بعيد هاهنا بين مفهوم الصرفة عند الجاحظ ومفهومها الذي تحدثنا عنه عند استاذه النظام • صرفة النظام أن العرب كانوا قادرين على الاتيان بمثل القرآن لو أتيح لهم المجال وأعطوا الفرصة لانه ليس للقرآن مجزة بلاغية عن غيره ولكنهم صرفوا عن ذلك ، وأبعدوا عن هذا الطريق • أما صرفة الجاحظ فهي باب من التدبير الالهي والعناية الربانية ، جاءت لمصلحة المسلمين ، ولرفع الشبه والشكوك التي يمكن أن تنتشر بينهم بسبب هذه المعارضة ، فقد لايعدم الامر اناسا جهالا ، أو متشككين معاندين ، أوضعفاء العقيدة أغرارا ، تنطلي عليهم بعض مزاعم أهل الزيف والضلال ، فيلقون في أوهامهم ، أنهم قد عارضوا القرآن ، أو جاءوا بمثله ، فتنتشر البلبلة والريب في النفوس المريضة • تلك هي الصرفة وغايتها عند الجاحظ • صرفة جاءت

---

١ — حجج النبوة على هامش الكامل للمبرد • ٢ — حجج النبوه ٢/١٤٥ ٣ — المرجع السابق •

لخير المسلمين ومصلحتهم . يقول : " ومثل ذلك ما رفع من أوهام العرب ، وصرف نفوسهم عن المعارضة للقرآن بعد أن تحداهم الرسول بنظمه ، ولذلك لم نجد أحدا طمع فيه ولو طمع فيه لتكلفه ، ولو تكلف بعضهم ذلك فجاء بأمر فيه أدنى شبهة لعظمت القصة على الأعراب وأشباه الأعراب ، والنساء وأشباه النساء ، ولألقى ذلك للمسلمين عملا ولطلبوا المحاكمة والتراضي ببعض العرب ، ولكثر القيل والقال[1]) .

ويذكر هذا المفهوم للصرفة في موضع آخر من الحيوان فيقول : " وذكرنا من صرف أوهام العرب عن محاولة معارضة القرآن ، ولم يأتوا به مضطربا ولا ملفقا ولا مستكرها اذ كان في ذلك لأهل الشغب متعلق "[2] ويستشهد الجاحظ لرأيه هذا بما أحدثه مسيلمة حين عارض بعض آيات القرآن من تشكيك في نفوس الجهلة يقول : " فقد رأيت أصحاب مسيلمة ، وأصحاب بني النواحة ، انما تعلقوا بما ألف لهم مسيلمة من ذلك الكلام الذي يعلم كل من سمعه أنه انما عدا على القرآن فسلبه ، وأخذ بعضه ، وتعاطى أن يقارنه فكان لله ذلك التدبير الذي لا يبلغه العباد ولو اجتمعوا له[3] .

اعجاز القرآن في نظمه : ومن الواضح أن الصرفة عند الجاحظ بمفهومها هذا لا تنفي عن القرآن روعته البلاغية ، ودرجته العالية في سلم الفصاحة والبيان ، وقد أكد الجاحظ هذه الحقيقة أكثر من مرة : فذهب الى أن وجه الاعجاز في القرآن انما هو النظم والتأليف . يقول : (في كتابنا المنزل الذي يدل على أنه صدق نظمه البديع ، الذي لا يقدر على مثله العباد ، مع ما سوى ذلك من الدلائل التي جاء بها من جاء به[4]) .

ويقول في خطاب من يعيبون كتبه : (وعبت كتابي في خلق القرآن كما عبت كتابي في الرد على المشبهة وعبت كتابي في القول في أصول الفتيا والأحكام كما عبت كتابي في الاحتجاج لنظم القرآن وغريب تأليفه وبديع تركيبه[5]) .

ولكن ما مفهوم النظم عند الجاحظ ؟ وما ميزات هذا النظم القرآني البديع ؟ لقد وضع الجاحظ ـ كما ذكرنا ـ كتابا في نظم القرآن ، ولكن الكتاب مفقود ولا نعرف عنه شيئا وليس بين أيدينا حتى مجرد نقول عنه تساعدنا على تكوين فكرة عنه ، ولكن الجاحظ يصفه لنا فيقول : (كتبت كتابا أجهدت فيه نفسي وبلغت منه أقصى ما يمكن مثلي في الاحتجاج للقرآن والرد على طعان ، فلم أدع فيه مسألة لرافضي ، ولا لحديثي ، ولا لحشوي ولا لكافر مباد ، ولا لمنافق مقموع ، ولا لاصحاب النظام ولمن نجم بعد النظام ممن يزعم أن القرآن حق وليس تأليفه بحجة وأنه تنزيل وليس ببرهان ولا دلالة[6]) .

---

١ ـ الحيوان : ٤ / ٩   ٢ ـ المرجع السابق : ٢٦٩/٦
٣ ـ المرجع السابق : ٤ / ٩٠   ٤ ـ المرجع السابق وصفحته .
٥ ـ المرجع السابق : ١ / ٩   ٦ ـ حجج النبوة : ٢ / ١٤٨

فالكتاب الذي في الاحتجاج للقرآن ، والرد على ما أثاره أصحاب الشبه والبدع حوله من شكوك وريب ، كشبهة الصرفة بمفهومها الزائف عند النظام وأصحابه ، وشبه الروافض والحشوية والكفار والمنافقين ، كتلك الشبه مثلا التي أثارتها طائفة من الكتاب يقول عنهم الجاحظ : ان الواحد منهم (يكون أول بدوه الطعن على القرآن في تأليفه والقضاء عليه بتناقضه ، ثم يظهر بعد ذلك ظرفه بتكذيب الاخبار وتهجين من نقل الآثار[1]) أو كهزء اليهود وسخريتهم من قوله تعالى (من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له) فقالت اليهود على وجه الطعن والعيب والتخطئة والتعنت : تزعم أن الله يستقرضنا ، وما استقرض منا الا لفقره وغنانا ، فكفرت بذلك القول اذ كان على وجه التكذيب والتخطئة لا على وجه أن دينها كان في الاصل أن الله فقير وأن عباده أغنياء[2] . لهو لا جميعا يضع الجاحظ كتاب نظم القرآن الذي لاشك أنه لو وصل الينا لوجدنا فيه عرضا لهذه الآراء جميعها ، وابراز حججها والرد عليها ، ثم يعد والكتاب في جانبه الآخر توضيحا لمذهب النظم الذي هو وجه اعجاز القرآن عند الجاحظ . أما معالجته للنظم القرآني ، فقد تحدث عن ذلك من عدة نواح :

أ ـ <u>اللفظ القرآني</u> : لاحظ الجاحظ أن اللفظ القرآني يتمتع بكثير من الخصائص البلاغية الممتازة ، فأول ذلك حسن انتقاء اللفظ واستعمال ما هو أحق بالمعنى منه ، وأولى بالاستعمال . فقد يشترك لفظان في معنى واحد ، ولكن أحدهما أدق من الآخر في الدلالة وأدخل في المعنى ، وأقدر على التعبير عنه من اللفظ الآخر . وقد تغيب هذه الفروق الدقيقة بين الألفاظ المترادفة عن العامة وأكثر الخاصة ، ولكن القرآن يتقيد بذلك ، ولا يمكن أن تغيب عنه هذه الفروق ، يقول : " قد يستخف الناس ألفاظا ويستعملونها وغيرها أحق بذلك منها ، ألا ترى أن الله تبارك وتعالى لم يذكر في القرآن الجوع الا في موضع العقاب أو في موضع الفقر المدقع والعجز الظاهر . والناس لا يذكرون السغب ويذكرون الجوع في حال القدرة والسلامة كذلك ذكر المطر ، لأنك لا تجد القرآن يلفظ الا في موضع الانتقام ، والعامة وأكثر الخاصة لا يفصلون بين المطر وبين ذكر الغيث ولفظ القرآن الذي عليه نزل أنه اذا ذكر الأبصار لم يقل الأسماع ، واذا ذكر سبع سموات لم يقل الارضين ، ألا تراه لا يجمع الارض على أرضين ، ولا السمع أسماعا ، والجاري على أفواه العامة غير ذلك ، لا يتفقدون من الالفاظ ما هو أحق بالذكر وأولى بالاستعمال

---

١ ـ رسالة ذم اخلاق الكتاب : ٤٢ ـ ٤٣ ، ضمن ثلاث رسائل للجاحظ ، المطبعة السلفية ، ١٣٤٤ هـ .

٢ ـ المرجع السابق : ٣٤

وقد زعم بعض القراء " أنه لم يجد ذكر النكاح فى القرآن الا فى موضع التزويج "(١) .

وفى ألفاظ القرآن دقة وايجاز ، واللفظ القليل يجمع المعانى الكثيرة ويؤدى ما لا تؤديه العبارات الطويلة . قال تعالى : (قل أحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين) فاشتق لكل صائد وجارح كاسب من باز وصقر وعقاب وفهد ، وشاهين وزرق ، ويؤيؤ وباشق وعناق الأرض من أسم الكلب .. وهذا يدل على أنه أعمها نفعا وأبعدها صيتا ، وأنبهها ذكرا .. (٢)) . وتحدث عن قوله تعالى (والأرض بعد ذلك دحاها أخرج منها ماءها ومرعاها) يبين ميزة الألفاظ وما جمعته من المعانى الكثيرة . فقال : " قالت الحكماء انما تبنى المدائن على الماء والكلأ والمحتطب ، فجمع بقوله : (أخرج منها ماءها ومرعاها) العجم والشجر والملح والقطين والبقل والعشب فذكر ما يقوم على ساق يتفنن وما ينسطح وكل ذلك مرعى ، ثم قال على النسق : (متاعا لكم ولأنعامكم) فجمع بين الشجر والماء والكلأ والماعون كله لأن الملح لايكون الا بالماء ولا تكون النار الا من الشجر (٣)) . وتحدث عن هذه الخاصة فى قوله تعالى يصف خمر أهل الجنة : (لا يصدعون عنها ولا ينزفون) فهاتان الكلمتان قد جمعتا جميع عيوب خمر أهل الدنيا . وقوله تعالى يذكر فاكهة أهل الجنة : (لا مقطوعة ولا ممنوعة) جمع بهاتين الكلمتين جميع تلك المعانى (٤)) .

وقد ذكر الجاحظ أنه ألف كتابا عرض فيه لما جاء فى القرآن من ايجاز ، وفصل الحديث فى معناه . يقول " ولى كتاب جمعت فيه آيا من القرآن لتعرف بها فضل ما بين الايجاز والحذف وبين الزوائد والفضول والاستعارات ، فاذا قرأتها رأيت فضلها فى الايجاز والجمع للمعانى الكثيرة بالالفاظ القليلة على الذى كتبته لك فى باب الايجاز وترك الفضول (٥) " .

على أن القرآن يلجأ فى أحيان كثيرة الى الاطناب ايضا وذلك يرتبط عنده بمراعاة المقام وأحوال المخاطبين ، فقد تحدث الجاحظ عما ورد فى القرآن من الترداد والتكرار فى القصص فقال : " وقد رأينا الله عزوجل ردد ذكر قصة موسى وهود وهارون وشعيب وابراهيم ولوط وعاد وثمود ، وكذلك ذكر الجنة والنار وأمور كثيرة ، لأنه خاطب جميع الأمم من العرب وأصناف العجم ، وأكثرهم غبى غافل ، أو معاند مشغول الفكر ساهى القلب (٦) " .

---

١ ـ البيان : ٢٠/١ — ٢ ـ الحيوان : ١٨٨/٢
٣ ـ البيان : ٣١/٣ — ٤ ـ الحيوان : ٨٦/٣
٥ ـ المرجع السابق وصفحته . — ٦ ـ البيان : ١٠٥/١

كما يلاحظ الجاحظ أن لألفاظ القرآن ميزة أخرى من حيث النظم ، وذلك أنه يراعي فيها عند التأليف أن يكون بينها وبين جيرانها صلة ما ، فبعض الألفاظ مثلا تأتي مصاحبة دائما لا تكاد تفترق ، مثل : (الصلاة والزكاة ، والجوع والخوف ، والجنة والنار والرغبة والرهبة ، والمهاجرين والأنصار ، والجن والانس[1]) . وهو ما سمي فيما بعد باسم (مراعاة النظير) ومن ميزات اللفظ القرآني التي لاحظها الجاحظ مراعاته لمقتضى الحال ، وملاءمته لأحوال المخاطبين ، فيحدث كل فريق من الناس بما يكون أوقع في نفسه ، وأدخل في التأثير فيه . يقول : (رأينا الله تبارك وتعالى اذا خاطب العرب والأعراب أخرج الكلام مخرج الاشارة والوحي والحذف ، واذا خاطب بني اسرائيل أو حكى عنهم جعله مبسوطا وزاد في الكلام[2]) .

نظم القرآن وموسيقى الوزن : ويذهب الجاحظ الى أن القرآن يخالف في نظمه كل ما تعارف عليه العرب من أنواع الكلام ان له نغما موسيقيا خاصا ، ووزنا رتيبا مكونا من وحدات مترابطة منسجمة ولما لاحظ الناس ما في القرآن من وزن وايقاع حسبوا ذلك شعرا ورأى آخرون التزامه رويا واحدا في آخر بعض الآيات فحاولوا أن يوجدوا صلة بينه وبين سجع الكهان أو غير ذلك من ألوان الكلام . ولكن الجاحظ ينفي عن القرآن أن يجري على أي نوع من أنواع الكلام التي عرفها العرب واصطلحوا عليها في كلامهم . يقول : " خالف القرآن جميع الكلام الموزون والمنثور ، وهو منثور غير مقفى على مخارج الأشعار والأسجاع ، وكيف صار نظمه من أعظم البرهان وتأليفه من أكبر الحجج[3] " . وفي القرآن آيات جاءت على بعض أوزان الشعر المعروف عند العرب ، ولعل هذا ما جعل بعضهم يحسبها شعرا ، فيعلن لهم الجاحظ أن للشعر حدودا معينة ، ومقدارا خاصا فليس أي كلام أتفق له وزن خاص شعرا ، لأن الناس في أثناء حديثهم العادي كثيرا ما يخرج كلامهم دون اتفاق وقصد ـ ذا وزن معين ، فهل يسمى هذا قريضا ؟ وهل يسمى أصحابه شعراء ؟ أثار الجاحظ هذه المسألة من خلال قضية الشعر في القرآن . وكان رأيه في ذلك أن الكلام حتى يستحق أن يسمى شعرا ينبغي أن يقصد فيه هذا الفن قصدا ويعمد اليه عمدا مخصوصا ، وأن يتجاوز في مقداره البيت والبيتين ، والمسألة والمسألتين تكلم الجاحظ عن هذه المسألة من خلال حديثه عن قوله تعالى : (تبت يدا أبي لهب) فرد على من طعن عليه أو زعم أنه شعر لأنه في تقدير (مستفعلن مفاعلن) فقال : أعلم أنك لو اعترضت أحاديث الناس وخطبهم ورسائلهم لوجدت منها مثل (مستفعلن مستفعلن)

---

١ ـ البيان : ١ / ٢١   ٢ ـ الحيوان : ١/٩٤

٣ ـ الحيوان : ٢٨٣/١

كثيرا و (مستفعلن فعلن) ، وليس أحد في الارض يجعل ذلك المقدار شعرا ، ولو أن رجلا من الباعة صاح : من يشتري باذنجان ، لقد كان تكلم بكلام في وزن (مستفعلن مفعولات) ، كيف يكون هذا شعرا وصاحبه لم يقصد الى الشعر ؟ ومثل هذا المقدار من الوزن قد يتهيأ في جميع الكلام ، واذا جاء المقدار الذي يعلم أنه من نتاج الشعر والمعرفة بالأوزان والقصد اليها كان ذلك شعرا [1] » والجاحظ سباق الى الحديث في مسألة الشعر في القرآن ، وما أتفق منه على أوزان معينة ، وسوف يتوسع الباقلاني من بعده في بحث هذه الناحية ويفرد لها بابا خاصا مستفيدا مما قاله الجاحظ في ذلك .

الصور البلاغية في القرآن : عرض الجاحظ لكثير من الآيات القرآنية وخاصة في كتابه الحيوان ، فبين ما فيها من ألوان بلاغية وشرح وجه الجمال فيها ، وعلى الرغم من أن الجاحظ — كما سنرى — لم يفرق بين ألوان البلاغة المختلفة كما فعل المتأخرون ، فلم تتمايز ألوان البديع عنده وحدها وألوان البيان أو المعاني ، وانما كانت هذه الالوان تتداخل عنده وقد يسميها جميعها بديعا أو بيانا ، أو براعة أو فصاحة ، الا أن الجاحظ كان منتبها الى الفروق الدقيقة الموجودة بينها وكان على ادراك تام لمدلول كل منها .

عرض الجاحظ لبعض التشبيهات التي وقعت في القرآن ، فأوضح المشبه والمشبه به وكشف عن الصلة أو وجه الشبه بينهما ، وجلاه وبين سره وجماله فقد توقف طويلا عند قوله تعالى : (انها شجرة تخرج من أصل الجحيم طلعها كأنه رؤوس الشياطين) الذي طعن فيه بعض الشكاك والملحدين بسبب خفاء المشبه به ، فان الناس لم يروا شيطانا قط ولم يشاهدوه حتى يشبه به . وقد رد أبو عبيدة على ذلك من قبل ردا لغويا بأن ذكر أن هذا الاستعمال وارد في أساليب العرب ، وبين أنه معروف في طرق التشبيه عندهم ، وكانت هذه الآية وما أثير حولها من شكوك الملحدين سببا في وضع أبي عبيدة لكتاب (مجاز القرآن) أما الجاحظ فلم يعجبه هذا التفسير اللغوي ، وذهب يعمل العقل في وجه الشبه فبين أنه منتزع من غير ما هو مدرك بالحس اعتمادا على ثبوته في الادراك عن طريق العادة والعرف وتناقل الناس له . فقال : " وليس أن الناس رأوا شيطانا قط على صورة ، ولكن لما كان الله تعالى قد جعل في طباع جميع الأمم استقباح صور الشياطين واستسماجه وكراهته ، وأجرى على السنة جميعهم ضرب المثل في ذلك رجع بالايحاش والتنفير وبالاخافة والتفزيع الى ما قد جعله الله في طباع الاولين والآخرين وعند جميع

---

١ — البيان : ١ / ٢٨٩ .

الأمم على خلاف طبائع جميع الأمم ، وهذا التأويل أشبه من قول من زعم من [illegible] أن رؤوس الشياطين نبات ينبت باليمن [1] . وتعرض للآية في موضع آخر من [illegible] فقال : " وزعم ناس أن رؤوس الشياطين ثمر شجرة تكون ببلاد اليمن لها منظر كريه [illegible] والمتكلمون لا يعرفون هذا التفسير ، وقالوا : ما عنى الا رؤوس الشياطين المعروفين بهذا الاسم من فسقة الجن ومردتهم . فقال أهل الطعن والخلاف : كيف يجوز أن يضرب [illegible] المثل بشيء لم نره فنتوهمه ولا وصفت لنا صورته في كتاب ناطق أو خبر صادق ، ومخرج الكلام يدل على التخويف بتلك الصورة والتفزيع منها ، وعلى أنه لو كان شيء أبلغ في الزجر من ذلك لذكره فكيف يكون الشأن كذلك والناس لا يفزعون الا من شيء هائل شنيع قد عاينوه أو صوره لهم واصف صدوق اللسان بليغ في الوصف .. قلنا : وان كنا لم نر شيطانا قط ولا صور رؤوسها لنا صادق بيده ففي اجماعهم على ضرب المثل بقبح [illegible] حتى صاروا يضعون ذلك في مكانين : أحدهما أن يقولوا : لهو أقبح من الشيطان [illegible] والآخر أن يسمى الجميل شيطانا على جهة التطير له كما تسمى الفرس الكريمة شوهاء [illegible] ففي اجماع المسلمين والعرب وكل من لقيناه على ضرب المثل بقبح الشيطان دليل على [illegible] أنه في الحقيقة أقبح من كل قبيح .. [2] " فالجاحظ قد رفض التفسير [illegible] للتشبيه ، وهو تفسير أهل الظاهر ، سواء كان ذلك نباتا ينبت باليمن أو شجرا [illegible] المنظر ، فهذه كلها مدلولات مادية ولكنها لا تثير الخيال مثل ما تثيره كلمة (الشياطين) من الخوف والرعب . فكأن مهمة هذا التشبيه اثارة الخيال عن طريق استدعاء [illegible] الصورة المخيفة اليه ، وهي صورة الشيطان . وتعرض الجاحظ لقوله تعالى : (واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد الى الارض واتبع هواه فمثله كمثل الكلب ان تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا) فقد طعن في هذا التشبيه ايضا بعض المعترضين ولم يروا بين المشبه والمشبه به صورة واضحة أو صلة قوية : فزعموا أن هذا لا يجوز أن يضرب لهذا المذكور في صدر هذا الكلام .. [illegible] يشبه حال من أعطى شيئا فلم يقبله ـ ولم يذكر غير ذلك ـ بالكلب الذي ان حملت عليه ينبح وولى ذاهبا وان تركته شد عليك ونبح ، مع أن قوله : يلهث لم يقع في [illegible] وانما يلهث الكلب من عطش شديد وحر شديد ومن تعب ، وأما النباح والصياح فمن شيء آخر [3] " .

---

١ ـ الحيوان : ٤ / ٤٠   ٢ ـ الحيوان : [illegible]
٣ ـ الحيوان : ٢/١٧

وفى دفاع الجاحظ من هذا التشبيه بين قصر نظر المعترض لأنه لم يذكر من حال المشبه الا صورة عرض الآيات عليهم وعدم قبولهم لها ، مع أن الصورة هاهنا صورة غنية وذات مدلولات واسعة . فقد شبهت الآية الذى أعطى الآيات بالكلب فى حالتين مختلفتين فهو من ناحية حرصه على الآيات وطلبه لها كالكلب فى حرصه وطلبه اذ يبذل كل جهده فى سبيل ذلك ، ومن الناحية الثانية فان هذا الذى أوتى الآيات قد رفضها ولم يلق لها بالا ، فهو فى رفضه وقذفه لها من يديه بعد الحرص عليها كالكلب ينبح بعد طرده له يقول : (يشبه الذى أوتى الآيات والأعاجيب والكرامات فى بدء حرصه عليها وطلبه لها بالكلب فى حرصه وطلبه ، فان الكلب يعطى الجد والجهد من نفسه فى كل حالة من الحالات . وشبه رفضه وقذفه لها من يديه وبعد الحرص عليها وفرط الرغبة فيها بالكلب اذا رجع ينبح بعد اطرادك له ، وواجب أن يكون رفض قبول الأشياء الخطيرة النفيسة فى وزن طلبها والحرص عليها ، والكلب اذا أتعب نفسه فى شدة النباح مقبلا اليك ومدبرا عنك لهث واعتراه ما يعتريه عند التعب والعطش)[1] .

وفى أمثلة أخرى للتشبيه فى بعض الآيات القرآنية أوضح الجاحظ أن وجه التشبيه هو غلبة صفة على المشبه به سوغت استعماله ، وجعلت عقد الصلة بينه وبين المشبه مقبولة مرجحة . يقول : فى قوله تعالى : (وان أوهن البيوت لبيت العنكبوت) : دل بذلك بيته على وهن خلقه ، فكان هذا القول دليلا على التصغير والتقليل .. وقال (فمثله كمثل الكلب ان تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث) : فكان فى ذلك دليل على ذم طباعه والاخبار عن تسرعه وبراثنه ، وعن جهله فى تدبيره وأخذه . وذكر الذرة فقال : (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) فكان ذلك دليلا على أنه من الغايات فى الصغر والقلة ، وفى خفة الوزن وقلة الرجحان .. وذكر الحمار فقال : (كمثل الحمار يحمل أسفارا) فجعله مثلا فى الجهل والغفلة وفى قلة المعرفة وغلظ الطبيعة)[2] .

وعرض الجاحظ للمجاز فى القرآن ، وكان يطلقه أحيانا على كل الصور البيانية ، اذا لم يكن الاستعارة أو التشبيه ، وقد تحدث عما ورد فى القرآن من مجاز الأكل أو الذوق كقوله تعالى ، (ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما) وقوله (أكالون للسحت) .. وقد قال عز وجل (انما يأكلون فى بطونهم نارا) وهذا مجاز آخر . وتحدث عن مجاز الذوق فى قوله تعالى : (ذق انك أنت العزيز الحكيم)[3] .

---

١ ـ الحيوان ١٧/٤

٢ ـ الحيوان : ٣٨/٤

٣ ـ الحيوان : ٥/ ٢٥ ـ ٣٤

واختلف بعض المفسرين في شأن بعض المجازات التي وردت في القرآن [illegible] في قوله تعالى في سورة النحل : (يخرج من بطونها شراب) يقال : (العسل [illegible] بشراب ، وانما هو شيء يحول بالماء شرابا ، أو بالماء نبيذا فسماه ـ كما ترى شرابا [illegible] اذ كان يجيء منه الشراب ، وقد جاء في كلام العرب أن يقولوا جاءت السماء [illegible] عظيم ، وقد قال الشاعر اذا سقط السماء بأرض قوم رعيناه وان كانوا غضابا زعموا أنهم يدعون السماء وأن السماء سقط . وفي خروج العسل من جهة بطونها [illegible] فقد خرج في اللغة من بطونها وأجوافها ، ومن حمل اللغة على هذا المركب [illegible] عن العرب قليلا ولا كثيرا . وهذا الباب هو مفخر العرب في لغتهم [illegible] وقد خاطب بهذا الكلام أهل تهامة وهذيلا وضواحي كنانة ، وهؤلاء أصحاب [illegible] أصحاب العسل والاعراب أعرف بكل صمغة سائلة وعسلة ساقطة . فهل سمعتم بأحد [illegible] هذا الباب أو طعن عليه من هذه الجهة؟ (1) فواضح من هذا أن الجاحظ [illegible] ذلك التفسير المجازي ورأى فيه تقصيرا في الادراك وعجزا عن الالمام [illegible] القرآني فضلا عن أساليب العرب في القول .

وتحدث الجاحظ عن الاستعارة في بعض الآيات وبين وجه الشبه فيها ، ولاحظ في [illegible] أنها قيام كلمة مقام أخرى . ففي قوله تعالى (هذا نزلهم يوم الدين) جعل العذاب [illegible] والعذاب لا يكون نزلا ، ولكن لما قام العذاب لهم في موضع النعيم لغيرهم سمي [illegible] وفي قوله تعالى : (ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا) فليس في الجنة بكرة ولا عشي [illegible] على مقدار البكر والعشيات . وعلى هذا قوله : (وقال الذين في النار لخزنة جهنم [illegible]) والخزنة : الحفظة . وجهنم لا يضيع منها شيء فيحفظ ، ولا يختار دخولها انسان [illegible] فيمنع منها ، ولكن لما قامت الملائكة مقام الحافظ الخازن سميت به .

ويلاحظ الجاحظ أخيرا أن ما في نظم القرآن من تفوق وامتياز لا تتأتى ملاحظته [illegible] لانسان عادي لم يؤت حظا من الفصاحة والبيان بل يحتاج الامر الى ثقافة [illegible] والى دربة ومعرفة بأساليب العرب وتصرفها في القول ، وكلما كان المرء أعرف ببلاغة الكلام ، وأدرى بأسرار النظم ، وأروى للغة والشعر ومنثور الكلام كان أقدر على معرفة اعجاز القرآن ، والاحساس بما فيه من جمال وتفوق على أساليب القول الاخرى . يقول : ([illegible] ما بين نظم القرآن وتأليفه ونظم سائر الكلام وتأليفه ، فليس يعرف فروق النظم واختلاف [illegible] والنثر الا من عرف القصيد من الرجز ، والمخمس من الاسجاع ، والمزدوج من المنثور ، والخطب من الرسائل) ويبين في نص آخر أيضا أن معرفة أساليب العرب في كلامهم ضرورية لفهم الكتاب ، وحسن تأويله . (فللعرب أمثال واشتقاقات وأبنية ، وموضع كلام يدل عندهم

---

1 ـ الحيوان ٥/٤٢٦

على معاينهم وإرادتهم ، ولتلك الألفاظ مواضع آخر ، ولها حينئذ دلالات أخر فمن لم يعرفها
جهل تأويل الكتاب والسنة والشاهد والمثل)[1] .

وخلاصة القول . ان اعجاز القرآن عند الجاحظ يكمن في حسن نظمه وروعة تأليفه .
أما مفهوم هذا النظم عند الجاحظ فهو أنه يختلف عن جميع طرائق القول التي كان يستعملها
العرب ، فهو ليس شعرا ولا نثرا ولا مزدوجا ولا سجعا ، ثم ان هذا النظم يتميز بحسن
الصوغ وكمال الترتيب ، ودقة انتقاء الألفاظ ، وحسن اختيارها ، بحيث تكون أقدر على
التعبير عن المعنى المراد ، فاذا أضفنا الى ذلك أن الجاحظ سوف يتحدث بعد قليل
كما ستعرض لذلك في باب الألفاظ والمعاني عن اللفظ من حيث تلاؤم حروفها وانسجامها
وبعدها عن الغرابة والاستكراه والحوشية .
استطعنا أن ندرك فكرة الجاحظ عن النظم وهي ، كما يلاحظ فكرة لفظية لم يحاول الجاحظ
أن يوسعها — كما سيفعل عبد القاهر بعد ذلك — حتى تصبح ذات مدلول أوسع تتسع
الاسلوب بمعنى أعم . وتنبه الجاحظ أيضا كما رأينا الى الألوان البلاغية التي يلجأ
اليها القرآن في تصويره وتعبيره ، وما تتفرد به هذه الألوان من مزايا وسمات .

<u>التأويل عند الجاحظ :</u> والجاحظ المعتزلي كأصحابه يؤمن بوحدة الذات والصفات
ويرفض أي نوع للفصل بينهما وبناء على ذلك أنكروا أن يكون الله متكلما وأيدوا خلق القرآن
وها هو الجاحظ يقول : (القرآن جسم وصوت ذو تأليف ذو نظم وتقطيع وخلق قائم بنفسه
مستقل عن غيره ، ومسموع ومرئي في الورق وفصل ووصل ، ذو اجتماع وافتراق ، ويحتمل
الزيادة والنقصان والفناء والبقاء وكل ما احتملته الأجسام ووصفت به الأجرام ، وكل [illegible]
كذلك فمخلوق على الحقيقة ، دون المجاز وتوسع أهل اللغة)[2] .
ويلجأ الجاحظ كما يفعل المعتزلة عادة — الى تأويل الآيات التي تعارض مذهبهم فهو حينما
يواجه مثل هذه الآية : (ولو أن ما في البحر من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة
أبحر ما نفدت كلمات الله) التي تنسب الى الله كلاما يلجأ الى تأويلها فيقول : (والكلمات
في هذا الموضع ليس يريد بها القول والكلام المؤلف على الحروف ، وانما يريد النعم والأعاجيب
والصفات وما أشبه ذلك)[3] فهو — كما يلاحظ — قد أول الكلام بالنعم والأعاجيب لينفي عن
الله صفة القول والكلام . وسنرى فيما بعد أن التأويل هو القاعدة الأساسية الكبرى التي يلجأ
اليها المعتزلة لمواجهة مثل هذه المواقف .

---

١ — الحيوان ١/١٥٤
٢ — حجج النبوة : ٢/١٢٩
٣ — الحيوان ١/٢٠٩

١ – [illegible] الجاحظ : [illegible]

[illegible]

---

١ – البلاغة العربية في دور نشأتها ٥٥ – ١١٠

٢ – البيـــــــان : ٢/ ١١٣

٣ – المرجع السابـــق : ١/ ١١٦

ويكاد الجاحظ في توجيهه لعبارة العتابي على هذا الشكل يلتقي بمفهوم [illegible]
البلاغة الذي تحدثنا عنه فيما سبق وهو أنه (تخير اللفظ في حسن الافهــام) .
على أن الجاحظ الذي أورد للبلاغة كثيرا من التعريفات ، وتركها دون مناقشة [illegible]
أنه يرى في كل تعريف ايضاحا لجانب معين من جوانبها دون أن يحيط بها احاطة [illegible]
قد تبنى تعريفــا منها ، وأعلن رضاه عنه ، ولعله أكثر التعريفات تعبيرا عن ناحية البلاغة [illegible]
وحقيقتها . يقول : (وقال بعضهم - وهو من أحسن ما اجتبيناه ودوناه : لا يكون الكلام [illegible]
اسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه ، ولفظه معناه ، فلا يكون لفظه الى سمعك أسبق من [illegible]
الى قلبك)[1] . وهذا التعريف - كما يلاحظ - يحاول أن يربط بين الالفاظ والمعاني [illegible]
الى التجويد اللفظي ، والى حسن الصياغة مقرونا ذلك بالعناية بالمعاني [illegible]
المختـــــار منهـــا .
وسنتحدث الآن عن الفنون البلاغية التي ألم بها الجاحظ مستعينين في ذلك على [illegible]
الى علومها الثلاثة : البيان ، والبديع والمعانــي .
١ - البيــان : لا يستعمل الجاحظ كلمة البيان كما استعملها [illegible] لم تكن [illegible]
قد اتخذت اسما اصطلاحيا يدل على نوع معين من انواع البلاغة .
ومن جملة استعمالات الجاحظ لكلمة (البيان) أنها تأتي عنده بمعناها اللغوي [illegible]
الافهام والتعبير ونقل الافكار الى الآخرين . نلمح ذلك في قوله : (البيان اسم جامع [illegible]
كشف لك قناع المعنى ، وهتك الحجاب دون الضمير حتى يفضي السامع الى حقيقته ، [illegible]
على محصوله كائنا ما كان ذلك البيان ، ومن أي جنس كان الدليل ، لأن مدار الأمر [illegible]
التي يجري القائل والسامع انما هو الفهم والافهام . فبأي شيء بلغت الافهام وأوضحت [illegible]
المعنى فذلك هو البيان)[2] . وذلك أن المعاني والافكار تكون عادة مستورة في النفس [illegible]
المراد منها ، وتحتاج الى وسيلة تنقلها الى الآخرين ، وتخرجها من عدم [illegible] .
الوسيلة هي : (البيـان) البيان هاهنا اذن بمعناه اللغوي وهو الايضاح والكشف والاظهار
يقول الجاحظ أيضا في الحديث عن هذا المعنى اللغوي للبيان : (والدلالة الظاهرة [illegible]
المعنى الخفي هو البيان الذي سمعت الله عز وجل يمدحه ويدعو اليه ويحث [illegible])[3]
ومن هنا جعل الجاحظ كل وسيلة تعبر عن المعنى ، وتكشف عن قصد صاحبها [illegible]

---

١ - البيــان : ١/ ١١٥
٢ - البيــان : ١/ ٧٥ - ٧٦
٣ - البيــان : ١/ ٧٩

من البيان بصنف واحد ، بل جمع ذلك ولم يفرق ، ولم يفصل ، وأظهر [illegible] ، وجعل [illegible] البيان التي بها يتعارفون معانيهم ، والترجمان الذي اليه يرجعون عند [illegible] أربعة أشياء وفي خصلة خامسة .. وهذه الخصال هي : اللفظ ـ والخط ـ والاشارة ـ والعقد ..) والخامسة هي (الحال التي تسمى نصبة .. ولكل واحد من هذه الخمسة صورة بائنة من صورة صاحبتها)[1] وقد مضى الجاحظ بعد ذلك يتحدث عن كل نوع من أنواع البيان الخمسة هذه .. على أن أفضلها هو ما كان باللفظ والكلام[2] ولهذا [illegible] الجاحظ كثيرا من فضيلة الكلام والقدرة عليه ، وآثره على الصمت . وله رسالة خاصة [illegible] (تفضيل النطق على الصمت) رد فيها على من فضل الصمت على الكلام ، وقال : [illegible] رأيت فضيلة الكلام بادية ، ومنقبة المنطق ظاهرة في خلال كثيرة وخصال معروفة منها ..)[3]

وراح يعدد هذه المناقب ، وكان ذلك بداية للحديث عن البيان بمعناه الخاص [illegible] يراه فيه الجاحظ معنى البلاغة والقول الجميل . فمن حيث التعبير بالكلام [illegible] الناس فيه . فمنهم من يعبر عن مقصوده بلغة ركيكة ضحلة ، أو بلغة عادية ليس عليها [illegible] من جمال أو حسن . ومنهم من يتخذ لذلك لغة فنية فيها الاشراق والبهاء والرونق والجمال . وهذه اللغة هي التي يجدر أن يسمى صاحبها أديبا أو بليغا أو [illegible] . وقد مر بنا [illegible] التخصيص قبل قليل عند الحديث عن البلاغة في توجيه الجاحظ [illegible] بأن [illegible] هي الافهام ولكن بلغة فنية جميلة وإذن يكون للبيان عند الجاحظ مدلولان : مدلول عام ، وهو الافهام والتعبير وايصال الافكار الى الغير بأي شكل كان ذلك من لفظ أو اشارة أو خط أو غيرها ، ثم مدلول خاص وهو الافهام باللغة الجميلة التي اكتملت لها عناصر فنية معينة ، وهذا المدلول يعني البلاغة . وبهذا المدلول [illegible] الجاحظ كتابه [illegible] عليه اسم (البيان والتبيين) الذي يعني فيما يظهر . طريقة القول [illegible] الجميل [illegible] وأداته مع ايراد أمثلة كثيرة له من التراث العربي تعين عليه وتساعد الدارس على التمرس به . وإذن فالبيان عند الجاحظ لا يقصد به (علم البيان) الذي هو فرع من علوم البلاغة يعني : التشبيه والاستعارة ، والكناية ، والمجاز ، كما تواضع على ذلك [illegible] وإن كان الجاحظ قد درس فنون هذا العلم وتحدث عنها من غير أن [illegible] الاصطلاحي المتأخر للكلمة فمن علوم البيان التي تحدث عنها الجاحظ :

١ ـ التشبيه : لم يتحدث الجاحظ عن التشبيه في تعريفات ، ولم يبين أركانه أو [illegible]

---

١ ـ البيــــــان : ١ / ٤٩

٢ ـ البيــــــان : ١ / ٧٦

٣ ـ رسالة الجاحظ في تفضيل النطق على الصمت على هامش الكامل للمبرد : ٢ / ٢٢٠

كما فعل المتأخرون ، ولكنه قد عرفه رغم ذلك بمعناه الاصطلاحي وأورد كثيرا من الأمثلة عليه ، وتحدث عن بعض الأمثلة التي أصبحت منه فقال : (يشبه الشعراء والعلماء والبلغاء الانسان بالقمر والشمس والغيث والبحر ، وبالأسد والسيف والحية والنجم ولا يخرجونه بهذه المعاني الى حد الانسان ، واذا ذموا قالوا : هو الكلب والخنزير وهو القرد والحمار ثم لا يدخلون هذه الاشياء في حدود الناس ولا أسمائهم (١)) فالتشبيه كما يفهم من حديث الجاحظ هو اشتراك شيئين في صفة أو أكثر دون أن يعني ذلك خروج المشبه عن حالته الى المشبه به أو انطباقه معه تماما ، واشتراكهما في جميع الصفات حتى لا يتمايزان وذلك هو التعريف البلاغي الذي وضعه المتأخرون للتشبيه • ويعد الجاحظ التشبيه نوعا من المثل ويلاحظ أن وجه الشبه ينبغي أن يكون واضحا في المشبه به الذي يضرب به المثل وأن تكون صفاته أتم منها في المشبه يقول : (والحمار هو الذي ضرب به القرآن المثل في الصبر وضرب به المثل في الجهل ، فقال (كمثل الحمار يحمل أسفارا) فلو كان شيء من الحيوان أجهل بما في بطون الاسفار من الحمار لضرب به المثل (٢)) ووضوح الصفة في المشبه به هي التي تسوغ ضرب المثل به وتجعله مقبولا عند الناس • والا فان التشبيه بشيء ليس وجه الشبه فيه قويا جليا يعد ضربا من الهذر يقول الجاحظ في التعليق على قول النابغة الذبياني •

فالفيت الأمانة لم تخنها ، كذلك كان نوح لا يخون

ليس لهذا الكلام وجه لأن الناس انما يضربون المثل بشيء نادر من فعل الرجال وسائر أمورهم كصبر أيوب ، وحلم الاحنف ، وكرم حاتم ، أما اذا ضرب المثل بفعل شخص ولم يكن مشهورا به كان الكلام مصروفا عن وجهه ، ولو كان الفعل من صفات الشخص فاذا قلت : كان الشعبي لايمنع • وكان النخعي لايقول : لا • لم يكن شيئا ، ولو كان الامر منها على ماقلت • وكانا غير مشهورين (٣) بذلك " • وقد بلغ من اهتمام الجاحظ بالتشبيه أنه فتح له في كتابه (البيان والتبيين) بابا خاصا بعنوان " باب من الشعر فيه تشبيه الشيء بالشيء " يمثل له بأمثلة كثيرة منها قول الشاعر •

بدأ البرق من نحو الحجاز فشاقني	وكل حجازي له البرق شائق
سوى كل نبض العرق والليل دونه	وأعلام أبلى كلها والاسالق (٤)

---

١ ـ الحيوان : ١/٢١١ ٢ ـ الحيوان : ٢/٣٥٣

٣ ـ الحيوان : ٢/٢٤٧ـ٢٤٨ ٤ ـ البيان : ٢/٤٤

وقد أهتم الجاحظ في حديثه عن التشبيه كثيرا ببيان وجه الشبه وايضاحه واظهار قيمته من جمال، وقد وردت معنا أمثلة من التشبيهات القرآنية التي توقف عندها فرد اعتراضات الخصوم الذين زعموا أن الصلة ليست ظاهرة بين المشبه والمشبه به في تشبيه المنسلخ عن الآيات بالكلب اللاهث، وأن المشبه به (الشياطين) في قوله تعالى (طلعها كأنه رؤوس الشياطين) صورة غير معروفة في الذهن فرأوا في ذلك مجافاة لفن التشبيه، فأوضح الجاحظ أن التشبيه لايعتمد دائما على الحسيات بل كثيرا ما يلجأ فيه الى الصور الخيالية أو الاشياء التي لها صور مقررة في الذهن دون أن يكون لها أحيانا حقيقة حسية في الواقع الخارجي .

<u>الاستعارة والمجاز</u> : لعل الجاحظ أول من استعمل المجاز بمعناه الاصطلاحي المعروف، وهو المعنى المقابل للحقيقة . والجاحظ على مذهب المعتزلة الذين يتوسعون — كما سنرى — في استعمال المجاز ويؤولون به كثيرا من الآيات وخاصة ما تشابه منها .

ولذلك نرى الجاحظ ينعى على من ينكر أن يكون في اللغة مجاز ويرد عليهم قائلا : " وقد طعن ناس من الملحدين وبعض من لاعلم له بوجوه اللغة وتوسع العرب في لغتها وفهم بعضها عن بعض بالاشارة والوحي[1] والمجاز عند الجاحظ ميزة كبيرة من مزايا اللغة العربية . " وهذا الباب مفخر العرب في لغتهم ، وبه وبأشباهه اتسعت[2] .

واذن فالمجاز عند الجاحظ هو استعمال اللفظ في غير حقيقته على سبيل التوسع من أهل اللغة ، ثقة منهم بفهم السامع ، وهو ضرورة لغوية لابد منها ، ومفخرة من مفاخر العرب ، واستعماله يؤدي الى اتساع اللغة واستعمالها في مدلولات جديدة . ومن أمثلة المجاز التي تحدث عنها الجاحظ عدا عن المجازات القرآنية التي أشرنا اليها : حديثه عن مجاز الاكل والذوق ، اذ عقد لذلك بابا خاصا سماه (المجاز والتشبيه في الاكل والذوق) فذكر قول الشاعر :

وقد أكلت اظفاره الصخر كلما   تعايا عليه طول مرقى توصلا

فرأى فيه استعمالا للكلمة على غير حقيقتها وقال : جعل النحت والنقض أكلا .

قال خشاف :

أبا خراشة أما أنت ذا نفر   فان قومي لم تأكلهم الضبع

---

١ — الحيوان : ٤٢٤/٥   ٢ — الحيوان : ٤٢٦/٥

والضبع : السنة ، فجعل عظمى الجدب والأزمة أكلا[1] ، ويورد أمثلة أخرى لما جرى من لفظ (الأكل) مستعملا على سبيل المجاز ، كما تحدث عن مجاز الذوق ، وجعل قول الرجل اذا بالغ في عقوبة عبده : ذق ، وكيف ذقته ؟ وكيف وجدت طعمه ؟ قال عز وجل : (ذق انك أنت العزيز الحكيم)[2] كما أنه لو قال القائل : " جهنم وقد ذبحتني المعتزلة " كان ذلك مجازا "[3] .

ولكن الجاحظ في حديثه عن المجاز لا يفرق بين أنواعه المختلفة فعلى الرغم من أنه قد عرف المجاز اللغوي والمجاز العقلي ، ولكنه لم يطلق عليهما هذه التسمية ، فسمى المجاز اللغوي ، وقال له حين فسر قوله تعالى : (يخرج من بطونها شراب) وقال : ان العسل ليس بشراب ، وانما هو شيء يحول بالماء شرابا أو بالماء نبيذا ، فسماه شرابا اذ كان يجيء منه الشراب فقرر بهذا أن تسمية الشيء باعتبار ما سيؤول اليه جائزة في البيان العربي[4]) .

وعن المجاز العقلي الذي سيعول عليه المعتزلة كثيرا في تأويلاتهم ، وخاصة في تأويلات آيات الجبر والاختيار ، وأعطانا بضعة أمثلة له ، ووقف عندها يرد انكار المتكلمين لهذا اللون البياني ، فالحسن سمع رجلا يقول : " طلع سهيل ، وبرد الليل ، فكره ذلك وقال : ان سهيلا لم يأت بحر ولا ببرد قط وكره مالك بن أنس أن يقول الرجل للغيم والسحاب ما أخلقها للمطر " ولكن الجاحظ لا يقر انكار المتكلمين هذا استعمالا عربيا صحيحا جاءت به أساليبهم وعرفه بيانهم في التعبير ، فقد جاء في كلام العرب أن يقولوا : جاءت السماء اليوم بأمر عظيم ، وقد قال الشاعر :

اذا سقط السماء بأرض قوم ... رعيناه وان كانوا غضابا

فزعموا أنهم يرعون السماء وأن السماء سقط ، ومن الواضح أن بعض الناس قد أنكروا هذا اللون من الكلام ، وكان أصل انكارهم المعنى الديني الذي يدعو الى اسناد جميع الاعمال الى الله ولا يرى غيره قادرا على الاتيان بشيء ، ولكن الجاحظ قد فهم هذا الاستعمال وشرحه واحتج له بشواهد من اللغة ، وبين أنه استعمال شائع بين الناس ، وهو نوع من المجاز السهل المعروف[5] .

وأما الاستعارة فهي عند الجاحظ تسمية الشيء باسم غيره اذا قام مقامه ، وهو يضع هذا التعريف لها ، مما يعد محاولة مبكرة لوضع تعريف للاستعارة ، يقول في التعليق على قول الشاعر :

يا دار قد غيرها بلاها ... كأنما بقلم محاها

وطفقت سحابة تغشاها ... تبكي على عراصها عيناها

---

١ ـ الحيوان : ٥/٢٤
٢ ـ الحيوان : ٥/٢٨
٣ ـ الحيوان : ٤/٨٥
٤ ـ الحيوان : ٥/٤٢٦ ، وأنظر البلاغة العربية في دور نشأتها : ١٤٥
٥ ـ البلاغة العربية في دور نشأتها : ١٤٤ ، وقارن بالحيوان : ٥/٤٢٦

، وجناها هاهنا للسحاب ، وجعل المطر شكا من السحاب على طريق الاستعارة وتسمية الشيء باسم غيره اذا قام مقامه[1]. وذكر أمثلة كثيرة من القرآن وكلام العرب، وعلق عليها بما يفيد هذا التعريف ويدعمه . ففي قوله تعالى : (هذا نزلهم يوم الدين) ذكر أن العذاب لا يكون نزلا ولكن لما قام العذاب لهم في موضع النعيم لغيرهم سمى باسمه . وقال الآخر :

فقلت اطعمني عمير تمرا ... فكان تمري كهرة وزبرا

والتمر لا يكون كهرة وزبرا ولكنه على ذا[2]. وتعريف الجاحظ للاستعارة بأنها تسمية الشيء بإسم غيره اذا قام مقامه لا تمنع دخول المجاز المرسل تحت لوائه هو أيضا تسمية الشيء بأسم غيره ثقة من القائل بفهم السامع . ولذلك كانت الاستعارة عنده مختلطة بالمجاز والمرسل والتشبيه والبدل . يقول في التعليق على قوله تعالى : (فاذا هي حية تسعى) : ومن جعل للحيات مشيا من الشعراء أكثر من أن نقف عليهم ولو كانوا لا يسمون انسيابها مشيا وسعيا لكان ذلك مما يجوز على التشبيه والبدل وأن قام الشيء مقام غيره أو مقام صاحبه ، ومن عادة العرب أن تشبه به في حالات كثيرة وقال الله تعالى : (هذا نزلهم يوم الدين) والعذاب لا يكون نزلا ولكنه أجراه مجرى كلامهم[3]. وهكذا عرف الجاحظ الاستعارة وتسميتها وعدها مجازا ، كما لاحظ فيها معنى التشبيه واذا كان الجاحظ لم يضع للاستعارة التعريف الجامع المانع الذي يعصمها من الاختلاط ... كما فعل المتأخرون ، فعرفوها بأنها مجاز مرسل علاقته المشابهة ، الا أن ملاحظاته عنها .. ولاشك كانت أكبر عون في سبيل ذلك .

الكناية : جاءت الكناية عند الجاحظ بمفهومها العام وهو ترك التصريح بالشيء والتعبير عنه تلميحا وإشارة يقول : " رب كناية تربى على افصاح ، ولحظ يدل على ضمير[4] " والكناية كلون من ألوان البيان مرتبطة بالحال ومستدعاة منها ، وهي تحسن حين يراعى فيها المقام ، يقول الجاحظ : " ولكل ضرب من الحديث ضرب من اللفظ .. فالافصاح في موضع الافصاح والكناية في موضع الكناية ، والاسترسال في موضع الاسترسال[5] " . ولكن الكناية لم تأت عنده بمعناها العام الذي يقابل التصريح فقط ، وانما جاءت كذلك على معناها في الاصطلاح البلاغي . يقول : " واذا قالوا : فلان مقتصد فتلك كناية عن البخل ، واذا قالوا للعامل مستقصى ، فتلك كناية عن الجور[6] " كما تحدث عن بعض الكلمات الاسلامية المحدثة التي أصبحت تستعمل كناية عن بعض المعاني . من ذلك مثلا " اسم المنافق لمن رأى بالاسلام واستسر بالكفر .

---

١ — البيان : ١/ ١٥٣
٢ — الحيوان : ٤/ ١٧٢
٣ — المرجع السابق وصفحته .
٤ — البيان : ١/ ٧
٥ — الحيوان : ٣/ ٣٩
٦ — البيان : ٢٦٣

أخذ ذلك من النافقاء والقصعاء والداماء .. وكما سموا رجيع الانسان الغائط، وانما الغيطان البطون التي كانوا يتحدرون فيها اذا أرادوا قضاء حاجة للستر. ومنه العذرة وانما العذرة الفناء والافنية هي العذرات ولكن لما طال الثاوهم النجو والزبل في أفنيتهم سميت تلك الاشياء التي رموا باسم المكان الذي رميت به .. ثم يقول :
وكذلك كان كنايتهم في انكشاف عورة الرجل . يقال كشف علينا متاعه وعورته وشواره والشوار: المتاع . وكذلك الفرج وانما يعنون الابر والحر والاست" .(١)

٢ ـ البديع : لعل الجاحظ أول من دون هذه الكلمة وأرخ لها كاصطلاح بلاغي عربي . وقد ذكر البديع في البيان والتبيين عند تعليقه على قول الاشهب بن رميلة :

ان الالى حانت بفلج دماؤهم   هم القوم كل القوم يا أم خالد
هم ساعد الدهر الذي يتقى به   وما خير كف لا تنوء بساعد

فقال : "قوله: هم ساعد الدهر انما هو مثل ، وهذا الذي تسميه الرواة البديع" .(٢)
هذا التعليق يعني أن البديع عند الجاحظ لا يحمل ذلك المدلول الاصطلاحي الذي عرف فيما بعد ، وأطلق على مجموعة من الالوان البلاغية حملت اسم البديع الذي هو فرع من فروع علوم البلاغة الثلاثة . انه هاهنا بعيد عن المعنى الاصطلاحي المتأخر ، فهو يطلق على الاستعارة . وكذلك في الامثلة الاخرى التي أوردها الجاحظ كشواهد على البديع . كقول الراعي :

هم كاهل الدهر الذي يتقى به   ومنكبه أن كان للدهر منكب

وحديث الرسول: (موسى الله أحد وساعد الله أشد) وقول كعب بن عدي :

شد العصاة على البرىء بمن جنى   حتى يكون لغيره تنكيلا
والجهل في بعض الامور اذا اعتدى   يستخرج للجاهلين عقولا

وكقول الاخر :

ومولى كضرس السوء يؤذيك مسه   ولابد ان آذاك أنك فاغره (٣)

فمن الامثلة التي يوردها الجاحظ للبديع يتضح أنه يعني به كل ما يزخرف الكلام ويزينه ويجمله سواء اتخذ الشاعر الى ذلك استعارة أو مجاز أو تشبيها أو أي لون بلاغي يحقق لهذا الهدف ، كما يلاحظ من عبارة الجاحظ السابقة أيضا أنه لم يكن هو أول من أطلق لفظة البديع على هذه الفنون البلاغية ، وانما نقل ذلك عن الرواة ، واستعمله فيما ألف .

---

١ ـ الحيوان : ٣٣٤/١   ٢ ـ البيان : ٥٥/٤
٣ ـ البيان : ٥٦/٤

وفى محاولة من الجاحظ للتأريخ لنشوء مذهب البديع يرده الى بشار بن برد ، فهو أول من استكثر منه فى شعره ، واحتفل به احتفالا شديدا لفت اليه أنظار النقاد ، ثم قلد الشعراء بشارا فى هذا المذهب واحتذوا حذوه ، فكان من شعرائه العتابى والنمرى ومسلم ، ولكن بشارا أجودهم وأحسنهم . يقول عن العتابى : " على ألفاظه وحذوه ومثاله فى البديع يقول جميع من يتكلف مثل ذلك من شعراء المولدين ، كنحو منصور النمرى ومسلم بن الوليد الانصارى وأشباههما . وكان العتابى يحتذى حذو بشار فى البديع ولم يكن فى المولدين أصوب بديعا من بشار وابن هرمه "[1].

وكما دفعت الحماسة للعرب الجاحظ من قبل الى أن يجعلهم أخطب الامم وأقدرهم على الخطابة وأن يقصر القدرة على البديهة والارتجال عليهم ، فكذلك دفعته الحماسة هاهنا الى أن يقصر البديع عليهم ، فيقول : " والبديع مقصور على العرب ومن أجله فاقت لغتهم كل لغة ، وأربت على كل لسان "[2].

واذا كان الجاحظ لم يطلق لفظة البديع بمعناها الاصطلاحى المتأخر الا أن ذلك لم يمنعه من أن يشير الى عدد من الالوان التى أصبحت فيما بعد من موضوعات علم البديع ومنها :

أ ـ السجع : عرض الجاحظ له ، وأورد كثيرا من الامثلة عليه[3] ، ونوه بتأثيره فى نفوس السامعين ورد التهمة التى حطت على السجع ، اذ فهم الناس من حديث الرسول للرجل الذى قال له : " أرأيت من لاشرب ولا أكل ، ولاصاح فاستهل أليس مثل ذلك يطل ؟ فأجابه : أسجع كسجع الجاهلية ؟ وفى رواية : أسجع كسجع الكهان[4] ، معنى النهى والتحريم ، فقالوا بكراهته ، وقد ساق الجاحظ لرد هذا الرأى عدة أقوال منها قول الرقاشى " لو أن هذا المتكلم لم يرد الا الاقامة لهذا الوزن لما كان عليه بأس ، ولكنه عسى أن يكون أراد ابطال حق فتشادق فى الكلام "[5].

ويرى الجاحظ أن الذى كره الاسجاع بعينها أن كهان العرب الذين كانوا يدعون الكشف عن الغيب بحجة أن مع الواحد منهم رئيا من الجن يلهمه كانوا يتكهنون ويحكمون بالاسجاع يقول : " وكان الذى كره الاسجاع بعينها وان كانت دون الشعر فى التكلف والصنعه أن كهان العرب الذين كان أكثر الجاهلية يتحاكمون اليهم كانوا يدعون الكهانة وأن مع كل واحد منهم رئيا من الجن كانوا يتكهنون ويحكمون بالاسجاع قالوا : فوقع النهى فى ذلك الدهو لقرب عهدهم بالجاهلية ، ولبقيتها فيهم وفى صدر كثير منهم . فلما زالت العلة زال التحريم "[6].

---

١ ـ البيان : ١/ ٥١
٢ ـ البيان : ٤/ ٥٦
٣ ـ البيان : ١/ ٢٨٤
٤ ـ البيان : ١/ ٢٨٣
٥ ـ البيان : ١/ ٢٨٧
٦ ـ

ب ـ المزدوج : وعرفه الجاحظ [illegible] من [illegible] الاسجاع [illegible] :
[illegible] : (الاسجاع [illegible] والمزدوج على غير [illegible]) [illegible]
[illegible] ([illegible]) [illegible] ويقول [illegible] في [illegible]
[illegible] (٢) ».

ج ـ الاقتباس : عرفه الجاحظ [illegible] ان [illegible] « خطبة
[illegible] اهل [illegible] من التابعين [illegible] [illegible]
[illegible] بالعصبة [illegible] ، [illegible]
[illegible] على النبي صلى الله عليه وسلم : [illegible] » [illegible]
[illegible] أن يكون في الخطب يوم الحفل [illegible]
ذلك ما [illegible] (٣) [illegible]
قوله : « [illegible] خطبة [illegible] ، [illegible]
[illegible] المجالس ، [illegible] [illegible]
في [illegible] « من القرآن (٤) ».

د ـ الارصاد : [illegible] هذا الاسم [illegible]
[illegible] : « [illegible] [illegible]
ان [illegible] الشعر البيت الذي اذا [illegible] (٥) [illegible] ».
كما [illegible] هو [illegible] الارصاد [illegible] .

هـ ـ [illegible] : [illegible] ([illegible]) [illegible] من [illegible]
قول [illegible] الرجل من [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] انظر اليه [illegible] :

و ـ حسن التقسيم : [illegible] :
[illegible] :

ان [illegible] ... [illegible]

الا [illegible] بالحلوق [illegible] [illegible]
[illegible] من الطيب التي [illegible] :

والمرء [illegible] لشيء [illegible] ... [illegible]

وجعل [illegible] ([illegible]) [illegible] :
حسن [illegible] (٧) ».

١ ـ البيان : ١١٦/٢ ٢ ـ البيان : ١/١٢٠
٣ ـ البيان : ١٨/١ ٤ ـ البيان : ١/١٢٠
٥ ـ البيان : ١١/١ ٦ ـ البيان : ١٤٣/٢٥
٧ ـ البيان : ٢٢٩/١

- [illegible] -

٤ - [illegible] : [illegible] [illegible]

[illegible] - أن [illegible] الأضداد [illegible]

[illegible] : كالصلاة [illegible] ، [illegible] ، [illegible] (٢)

٥ - [illegible] : [illegible]

[illegible] [illegible]

[illegible] أن [illegible] [illegible]

[illegible] ! .

[illegible] ، أي [illegible] [illegible]

[illegible] ؛

[illegible] [illegible]

[illegible] [illegible]

[illegible] أن [illegible] [illegible]

[illegible] ، [illegible] ابن [illegible] القرآن ، [illegible]

[illegible] الآخرين ، [illegible]

[illegible]

[illegible] (٣) .

٦ - [illegible] : [illegible]

[illegible]

[illegible] ، [illegible] من ذلك :

٧ - [illegible] : [illegible]

[illegible]

[illegible] عن ذلك [illegible] ، [illegible]

[illegible] : صادق وكاذب .

[illegible] احتمال الخبر الصدق والكذب [illegible] ، [illegible]

صادق ، وكاذب ، وغير صادق وكاذب ، فالصادق هو المطابق للواقع [illegible]

[illegible] . والكاذب الذي لا يطابق [illegible] ، [illegible] غير صادق ، [illegible]

صادق ولا كاذب [illegible] .

---

١ - [illegible] : ١ / ٢١

٢ - [illegible] ٢٨٠

٣ - [illegible] : ٥٩ - ٦٠

١ – الخبر المطابق للواقع مع الاعتقاد بانه غير مطابق .
٢ – الخبر المطابق بدون اعتقاد أصلا .
٣ – الخبر غير المطابق مع الاعتقاد أنه مطابق .
٤ – الخبر غير المطابق بدون اعتقاد أصلا .

وأحتج الجاحظ لرأيه بقوله تعالى : (أفترى على الله كذبا أم به جنة) فانهم حصروا دعوى النبي صلى الله عليه وسلم الرسالة في الافتراء والاخبار حال الجنون بمعنى امتناع الخلو وليس اخبارا حال الجنون كذبا لجعلهم الافتراء في مقابلته ، ولا صدقا لانهم لم يعتقدوا صدقه ، فثبت أن من الخبر ما ليس بصادق ولا كاذب[١] . وهكذا كان النظام والجاحظ المعتزليين من أوائل الذين تحدثوا في هذه الموضوعات واشتغلوا ببحث مسائلها مما كان مادة غنية استفاد منها البلاغيون المتأخرون في كتابة موضوعات الخبر والانشاء ، وقد أشار الى ذلك ابن قتيبة حينما قال : "ان الكلام في هذه الأمور من آراء المتكلمين ومذاهبهم الخاصة[٢] " .

ب – الفصل والوصل : عرفه الجاحظ وجعل البلاغة كلها في تعريف الفارسي لها اذ سئل عنها فقال " معرفة الفصل من الوصل[٣] " وقد لاحظ موطنا من مواطن الوصل وهو كمال الانقطاع مع الايهام وهو يأتي اذا كان بين جملتين كمال الانقطاع لاختلافهما خبرا وانشاء ، الامر الذي يقتضي الفصل بينهما ، ولكن هذا الفصل يوهم خلاف المقصود وحينئذ توصل الثانية بالأولى ، فتجيء واو العطف دفعا لهذا الايهام وابانة لقصد المتكلم وقد ذكر مثالا لذلك وهو قول أبي بكر لرجل مر به ومعه ثوب فقال له : أتبيع الثوب ؟ فقال : لا عافاك الله . فقال أبو بكر رضي الله عنه : لقد علمتم لو كنتم تعلمون . قل لا ، وعافاك الله[٤] .

ج – الايجاز والاطناب : عرف الجاحظ الايجاز بقوله : "لو أن قائلا قال لبعضنا : ما الايجاز ؟ لظننت أنه يقول الاختصار[٥] " . ولكن هذا الايجاز لا يعني قلة عدد الحروف أو قصر الالفاظ ، وانما يعني أن تساوي الالفاظ المعاني التي يراد التعبير عنها دون زيادة ، فهو اذن مطابقة بين اللفظ والمعنى بما يفي بالغرض ، وقد يمتد الكلام صفحات ويسمى موجزا يقول : "الايجاز ليس يعني به قلة عدد الحروف واللفظ ، وقد يكون الباب من الكلام من أتى عليه فيما يسع بطن طومار فقد أوجز ، وكذلك الاطالة ، وانما ينبغي أن يحذف بقدر ما لا يكون سببا لاغلاقه ولا يردد ، وهو يكفي مـ

---

١ – المطول على التلخيص : ٤١ ، وانظر الايضاح : ١٢ – ١٤
٢ – أدب الكاتب : ٤
٣ – البيان : ١/٨٨
٤ – البيان : ٢/٢٦١
٥ – الحيوان : ١/٩٠

الافهام بمنطوقه ، فما فضل عن المقدار فهو الخطل[1] " . وكان يرى في كتب
الفلاسفة وخاصة كتاب أرسطو في المنطق ايجازا شديدا يخرج المعنى الى الغموض
والابهام ويدعو مصنفي الكتب الى الابتعاد عن هذا الايجاز المخل ، وأن تكون
كتبهم واضحة مفهومة . فليس الكاتب الى شيء أحوج منه الى افهام معانيه ، ولذلك
لا ينبغي للكاتب أن يهذب كتابه (جدا) وينقحه ويصفيه ويروقه حتى لا ينطق الا بلب اللب
وباللفظ الذي قد حذف فضوله ، وأسقط زوائده حتى عاد خالصا لا شوب فيه[2] " . ونجده
يلوم الاخفش لما يجيء في كتبه من تعقيد ويقول له : " أنت أعلم الناس بالنحو ، فلم لا تجعل
كتبك مفهومة كلها ؟ وما بالنا نفهم بعضها ولا نفهم أكثرها[3] " .

وقد عرف الجاحظ الايجاز بنوعيه : ايجاز الحذف ، وايجاز القصر . فأما ايجاز الحذف
فقد فتح له بابا في البيان والتبيين سماه (باب من البيان المحذوف) وذكر فيه أمثلة كثيرة
منها ، أن المهاجرين قالوا : يارسول الله ان الانصار قد فضلونا بأنهم آووا ونصروا وفعلوا
وفعلوا . قال النبي عليه السلام : أتعرفون ذلك لهم ؟ قالوا : نعم . قال : فان ذلك .
ليس في الحديث غير هذا ، يريد أن ذلك شكر ومكافأة[4] " .

وأما ايجاز القصر فقد تعرض له من غير تسميه حين علق على قول الامام علي : " قيمة كل امرئ
ما يحسن " ، بقوله : " فلو لم نقف من هذا الكتاب الا على هذه الكلمة لوجدناها شافية
كافية مجزئة مغنية بل لوجدناها فاضلة عن الكفاية ، وغير مقصرة عن الغاية ، وأحسن الكلام
ما كان قليله يغنيك عن كثيره[5] " . فايجاز القصر عنده هو الجمع للمعاني الكثيرة في
الالفاظ القليلة ، وقد رأينا من قبل الجاحظ عند حديثه عن اعجاز القرآن يلاحظ هذه
الخاصة في الالفاظ القرآنية ، وما تتميز به من دقة وايجاز ، فاللفظ القليل يجمع المعاني
الكثيرة ، ويؤدي ما تؤديه العبارات الطويلة ، وقد ضرب امثلة عديدة من القرآن ، وحمله
ذلك على أن يؤلف كتابا عرض فيه للايجاز وفضل معناه في القرآن . كما لاحظ أن هذا النوع
من الايجاز مما يتميز به كلام الرسول عليه السلام . قال : " وأنا ذاكر بعد هذا فنا آخر
من كلامه صلى الله عليه وسلم ، وهو الكلام الذي قل عدد حروفه وكثر عدد معانيه .. وجمع
له بين المهابة والحلاوة ، وبين حسن الافهام وقلة عدد الكلام ، مع استغنائه عن اعادته
وقلة حاجة السامع الى معاودته .. يهز الخطب الطوال بالكلم القصار[6] " . وكما
تكون العبرة في الايجاز بالمواقف والمقامات لا بطول الالفاظ وقصرها ، وكذلك الحال
في الاطناب ، فقد حدد له الجاحظ الحال والمقام الذي يستدعيه فقال : " وجملة
القول في الترداد أنه ليس فيه حد ينتهي اليه ولا يؤتى على وصفه ، وانما ذلك على قدر
المستمعين ومن يحضره من العوام والخواص[7] " . وقد أوضح من قبل لنا عند الحديث

---

١ ـ الحيوان : ٩١/١ — ٢ ـ المرجع السابق وصفحته .
٣ ـ البيان : ٨٨/١ — ٤ ـ الحيوان : ٢٧٨/٣
٥ ـ البيان : ٨٣/١ — ٦ ـ البيان : ١٨/٢
٧ ـ [illegible] : ١٠٥/١

من إعجاز القرآن أن الله [illegible] لحكمة بالغة في التوكيد والتكرار [illegible]
حتى [illegible] ذلك ، ولكن أوثقه [illegible] [illegible] .
وعند الجاحظ [illegible] نوع من أنواع الاطناب سماه ([illegible]) [illegible]
(الاحتراس) يقول : " قال طرفة في [illegible] :

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] لأن [illegible] [1] " .

وهكذا نرى أن الجاحظ في حديثه عن الايجاز والاطناب [illegible]
[illegible] والاتيان في [illegible] ، [illegible]
[illegible] الاسماع [illegible] من باب الايجاز [illegible] : " [illegible]
[illegible] إنما الالفاظ على اقدار المعاني ، [illegible]
[illegible][2] " [illegible] [illegible] الحاجة من الكلام ، [illegible] .
[illegible] ذلك قول ابن عمر : " [illegible] لنا [illegible] " [illegible]
[illegible] . فقال له رجل : [illegible] يا أبا [illegible] . [illegible]
من الاسهاب[3] " . وحكى عن أبي [illegible] الناس من [illegible] – [illegible]
[illegible] . [illegible] ذلك ، فقال : [illegible] [illegible] .
[illegible] في [illegible] . [illegible] الجاحظ من هذه الاجابة ، [illegible] : [illegible]
[illegible] [illegible] ، [illegible] [illegible] ، [illegible] من [illegible] :
[illegible] هو [illegible] والاسباب [illegible]
[illegible][4] " .

٤ – الألفاظ والمعاني عند الجاحظ

[illegible] الجاحظ هذه القضية كثيرا من [illegible] ، [illegible]
[illegible] ، وقد يكون السبب في ذلك [illegible]
الجاحظ في هذا الموضوع أن كثيرا من آراء الجاحظ [illegible]
[illegible] . وقد [illegible] الجاحظ [illegible]
[illegible] دون أن يلتفت إلى شيء من ذلك . [illegible]

---

١ – البيان : ١ / ٢٢٨
٢ – البيان : ١ / ٩٦
٣ – البيان : ١ / ٧
٤ – البيان : ١ / ٩٩

١ ـ الميـــــزان : ٣ / ١٣١

٣ ــ وتكاد العبارة هاهنا تكون حديثا عن أسلوب [illegible]
الجاحظ أن له خصائص معينة فى عرض الأفكار والمعانى ، [illegible]
النثر فى كثير ، فهو هنا يقوم على اثارة الانفعال ، [illegible]
المعنى ، بطريقة حسية ، فيعمد من أجل ذلك الى التصوير والتجسيم ، [illegible]
أو النحت فى طريقة الصياغة ، واعتماده على [illegible] .

وللجاحظ عبارات أخرى تشعر أيضا باهتمامه بالشكل ، [illegible]
أن التأتى لها أصعب من التأتى للمعانى يقول : " حكم المعانى خلاف حكم الألفاظ ،
لأن المعانى مبسوطة الى غير غاية وممتدة الى غير نهاية ، وأسماء المعانى [illegible]
ومحصلة محدودة[1] " . ومن ذلك أيضا [illegible] من ترجمة الشعر ، فهو يرى أن [illegible]
" لا يستطاع أن يترجم ولا يجوز عليه النقل ، ومتى حول [illegible] ، وبطل وزنه ، [illegible]
حسنه ، وسقط موضع التعجب ، لا كالكلام المنثور[2] " . ولا [illegible]
التيجة سر من أسرار الشكل ، وميزة من [illegible] ، [illegible]
بعد ذلك كثيرا عن خصائص الألفاظ وميزاتها ، [illegible]
وانتقائها ؛ فللفظ صفات تحببه الى النفس [illegible] ، فمتى " كان [illegible]
كريما فى نفسه ، متخيرا من جنسه ، وكان سليما من الفضول ، [illegible] ،
النفس ، واتصل بالأذهان ، والتحم بالعقول ، وهشت اليه الأسماع ، [illegible]
وخف على ألسن الرواة ، وشاع فى الآفاق ذكره ، [illegible][3] " . [illegible]
الصفات التى ينبغى أن تتوافر فى اللفظ أيضا أنه كما " لا ينبغى أن يكون اللفظ [illegible]
وساقطا سوقيا ، كذلك لا ينبغى أن يكون غريبا وحشيا الا أن يكون المتكلم [illegible] ،
فان الوحشى من الكلام يفهمه الوحشى من الناس ، كما يفهم السوقى [illegible][4] " .
وقد تحدث عن فصاحة الكلمة المفردة التى هى [illegible] ، [illegible]
لهذه الفصاحة أن تكون الكلمة " بريئة من تنافر الحروف [illegible][5] " ،
وحين يشرح تجنب التنافر ، فلاحظ أن هناك حروفا فى [illegible] لا تتجاور ، [illegible]
بعضها ببعض ، " فان الجيم لا تقارب الظاء ولا القاف ، ولا الطاء ولا الغين ، [illegible]
ولا بتأخير . والزاى لا تقارب الظاء ولا السين ولا الضاد ، ولا الذال بتقديم ولا بتأخير ،
وهذا باب كبير ، وقد يكتفى بذكر القليل حتى يستدل به على الغاية التى اليها يجرى[6] " .

---

١ ــ البيان : ١/ ٧٦ ٢ ــ الحيوان : ١/ ٧٥
٣ ــ البيان : ٢/ ٨ (طه سندوبى) ٤ ــ البيان : ١/ ١٤٤ ([illegible])
٥ ــ البيان : ١/ ٦٧ ٦ ــ البيان : ١/ ٦٩

وكما تحدث عن تلاؤم الحروف وانسجامها فى اللفظة الواحدة وأنها أصوات اللفظة المفردة أن يتوافر لها هذا الانسجام والتلاؤم ، تحدث أيضا عن تلاؤم الالفاظ مع بعضها بعضا فى سياق النظم وفى درج العبارة . فينبغى للاديب أن يضع اللفظة فى موضعها الملائم بحيث لاتبدو متنافرة مع ماقبلها وما بعدها ، وبحيث يسهل على اللسان النطق بها دون صعوبة أو استكراه او تعقيد . وقد ضرب الجاحظ أمثلة لما جاء من الالفاظ مستكرها فى سياق التأليف فقال : (ومن الفاظ العرب الفاظ تتنافر ، وإن كانت مجموعة فى بيت شعر واحد لم يستطع المنشد انشادها الا ببعض الاستكراه . فمن ذلك قول الشاعر :

وقبر حرب بمكان قفر وليس قرب قبر حرب قبر

وقول الآخر :

لم يضرها والحمد لله شيء وانثنت نحو عزف نفس ذهول

ثم يعلق على البيت الاخير بقوله : " فتفقد النصف الثانى من هذا البيت فانك ستجد بعض الفاظه تتبرأ من بعض " [1] .

وقد دعا الجاحظ كثيرا الى حسن مراعاة النظم ، والالتفات الى الانسجام بين اجزاء التأليف ، حتى يبدو الكلام آخذا بعضه برقاب بعض ، تسوق الكلمة الى ما بعدها ويتدفق اللسان بالعبارة تدفقا سهلا لايشعر بكد أو صعوبة ، ونقل قول خلف الاحمر فى الحديث عن التحام اجزاء النظم فى الشعر ، وهو : " وأجود الشعر ما رأيته متلاحم الاجزاء سهل المخارج ، فتعلم بذلك أنه قد أفرغ افراغا واحدا وسبك سبكا واحدا ، فهو يجرى على اللسان كما يجرى الدهان . وأنشد :

وبعض قريض القوم أولاد علة يكد لسان الناطق المتحفظ

وقول الآخر :

وشعر كبعر الكبش فرق بينه لسان دعى فى القريض دخيل

وعلق على ذلك قائلا : أما قول خلف : " وبعض قريض القوم أولاد علة " فانه يقول اذا كان الشعر مستكرها ، وكانت الفاظ البيت من الشعر لايقع بعضها مماثلا لبعض كان بينها من التنافر مابين اولاد العلات ، واذا كانت الكلمة ليس موقعها الى جنب أختها مرضيا موافقا كان على اللسان عند انشاد الشعر مؤونة . وعلق على البيت الثانى بقوله : (كبعر الكبش) فانما ذهب الى أن بعر الكبش يقع متفرقا غير مؤتلف ولا متجاور ولذلك

---

1 ـ البيـــان : ١/٦٥ ـ ٦٦

حروف الكلام وأجزاء البيت من الشعر تراها متفقة ملساً ، ولينة المعاطف سهلة ، وتراها مختلفة متباينة ، ومتنافرة مستكرهة ، تشق على اللسان وتكده ، والأخرى تراها سهلة لينة ورطبة مواتية خفيفة على اللسان ، حتى كأن البيت بأسره كلمة واحدة ، وحتى كأن الكلمة بأسرها حرف واحد (١) » .

ويتبين لنا من كل ما حدثنا عن البلاغة عند الجاحظ أنه قد [illegible] بلوغ المعاني في [illegible] لها وجوهها وبين قيمة الصياغة ، ويشير الى خطورة أهميتها في الكلام [illegible] من ألفاظ حسن [illegible] ، ومن عرض [illegible] .

لا شك الآن في اهتمام الجاحظ بأمر الشكل في العمل الفني ، في صورته الجمالية العضوية ، وجعله [illegible] من التميز والفضل ، ولكن ذلك لا يعني في [illegible] قيمة المعنى ، [illegible] ان [illegible] الجاحظ [illegible] قيمة المعاني [illegible] على [illegible] ، في [illegible] ذلك ، كما أن في أقواله ما يشير الى هذه الناحية ، [illegible] حديثه عن [illegible] عن المعاني الغريب العجيب والشريف الكريم [illegible] أن الشعراء يتفاوتون في هذه المعاني فيما بينهم ، [illegible] هنا [illegible] عجيب [illegible] الأنظار [illegible] ، [illegible] أن هنالك معاني [illegible] على [illegible] دليلا على فضل [illegible] ، ولا شك أن [illegible] من [illegible] المعنى [illegible] .

على أنه اذا كان في بعض أقوال الجاحظ السابقة ما يوهم [illegible] فصل بين الشكل والمضمون في العمل الأدبي ، فهل في تلك الحال يكون الجاحظ ميالا الى جانب الشكل [illegible] على المضمون دون أن يحمله ذلك على اهدار قيمة المعاني [illegible] كما [illegible] بعض من النقاد المتأخرين ، أقول اذا كان الامر كذلك [illegible] فانه ينبغي أن نلاحظ [illegible] أن الجزء الاكبر من كتابات الجاحظ [illegible] اللفظ والمعنى ووحدة [illegible] ، فالكلام لا [illegible] الا اذا [illegible] مع معناه ، وكان كل منهما [illegible] للآخر ، يقول : « [illegible] الألفاظ على اقدار المعاني »

---

١ – البيـــان : ١/٦٧ – ٦٨

[illegible] ، ووضيعها لوضيعها ، وسخيفها لسخيفها [1] . ويقول في البيان والتبيين : " ومتى شاكل - أبقاك الله - ذلك اللفظ معناه ، وأعرب عن فحواه ، وكان لتلك الحال وفقا ، ولذلك القدر لفقا ، وخرج من سماجة الاستكراه ، وسلم من فساد التكلف ، كان قمينا بحسن الموقع وبانتفاع المستمع [2] " .

ويصر الجاحظ على هذا التلاحم بين اللفظ والمعنى [illegible] حتى [illegible] أن المعنى [illegible] [illegible] [illegible] ، [illegible] في النص [illegible] [illegible] جملة [illegible] من التكلف والاستكراه . يقول : " فإذا كان المعنى شريفا واللفظ بليغا ، وكان صحيح الطبع بعيدا من الاستكراه ، ومنزها عن الاختلال ، مصونا عن التكلف ، صنع في القلب صنيع الغيث في التربة الكريمة [3] " .

[illegible] هذه [illegible] الجاحظ حتى [illegible] (لكل مقام مقال) و (مطابقة الكلام لمقتضى الحال) [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] . [illegible] [illegible] [illegible] ، [illegible] أن يشير إليها . [illegible] [illegible] أن [illegible] [illegible] الألفاظ [illegible] في المعنى الذي [illegible] . [illegible] [illegible] . [illegible] أن لكل ضرب من الحديث ضربا من الألفاظ [illegible] . [illegible] [illegible] [illegible] المعنى المراد ، [illegible] الألفاظ بأعيانها [illegible] [illegible] . يقول : " لكل ضرب من الحديث ضرب من اللفظ ، ولكل نوع من المعاني نوع من الأسماء : فالسخيف للسخيف ، والخفيف للخفيف ، والجزل للجزل ، والإفصاح في موضع الإفصاح ، والكناية في موضع الكناية [4] " .

[illegible] مطابقة مقتضى الحال [illegible] أحوال المخاطبين ، [illegible] [illegible] ، [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] . [illegible] لنا في نفسه [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] . [illegible] الخطأ [illegible] أن [illegible] [illegible] ألفاظ المتكلمين [illegible] [illegible] [illegible] . أو [illegible] [illegible] [illegible] الكلام ، [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الألفاظ [illegible] أصحابها . يقول : " [illegible] أن ألفاظ المتكلمين [illegible] [illegible] في صناعة الكلام [illegible] أهل الكلام ، فإن ذلك أفهم لهم عني ، وأخف لمؤنتهم علي " . [illegible]

---

١ - الحيوان : ٨/١ ‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏ ٣ - البيان : ٨/٢ (ط سندوبي)

٢ - البيان : ١/١٠٦ (ط سندوبي)

٤ - الحيوان : ٣/٣٩

[illegible] حصلت لاهلها بعد امتحان سواها ، ثم [illegible] الا بعد أن [illegible] الا بجهد من تلك الصناعة . ونرى بالطبع أن ينظر الى الالفاظ [illegible] في [illegible] أو [illegible] أو في مخاطبة العوام والتجار أو في مخاطبة أهله [illegible] . [illegible] أو في حديثه اذا تحدث أو خبره اذا أخبر ، وكذلك كان من الخطأ أن [illegible] الاعراب [illegible] وحروفه في صناعة الكلام داخل [illegible] [illegible] ..(١).

[illegible] مراعاة مقتضى الحال الى حد جعله يفتقر [illegible] الاعراب [illegible] المقام هذا ، كحكاية حال الموالي [illegible] الى أن [illegible] هذه [illegible] في صورتها حتى تبقى محافظة على [illegible] [illegible] الحال [illegible] بالمعنى المراد . [illegible] حكى نادرة من [illegible] قال : "اذا كنت سمعت [illegible] هب مع السباع" ثم علق على ذلك قائلا : "[illegible] [illegible] فقول .. وانا أقول ان الاعراب يفسد نوادر المولدين كما أن [illegible] [illegible] الاعراب ، لأن سامع ذلك الكلام انما أعجبته تلك الصورة وذلك المخرج [illegible] اللغة ، فاذا دخلت على هذا الامر الذي انما أضحك بسخفه وبعض كلام العجمية الذي فيه حروف الاعراب والتحقيق والتثقيل ، وحولته الى صورة الفاظ الاعراب الفصحاء" وأهل المروءة والنجابة ، انقلب المعنى مع انقلاب نظمه ، وتبدلت صورته(٢). [illegible] الذي [illegible] من الايجاز بمعناه وتغييره عن صورته أو استبداله [illegible] في الالفاظ [illegible] ، [illegible] عن النادرة فاكهتها وطرافتها . يقول في موضع آخر : "[illegible] كان موضع الحديث على أنه مضحك وملهٍ وداخل في باب المزاح والطيب [illegible] الاعراب [illegible] جنسه ، وان كان في لفظه سخف وأبدلت السخافة بالجزالة [illegible] الحديث الذي وضع على أن يسر النفوس يكربها ويأخذ بأكظامها(٣).

[illegible] في [illegible] ذلك في دراسة "الاصوات بالفاظها الصريحة المكشوفة [illegible] الذين [illegible] ذكرها [illegible] ، [illegible] المثالب والوقار ، وانما [illegible] هم "[illegible] من المثالب والكرم والنبل والوقار الا بقدر هذا الشكل من التصنع..(٤).

ولا [illegible] أن لهذه الالفاظ [illegible] ، وانما [illegible] والا لم يكن لاستعمالها معنى [illegible] [illegible] من اللغة ، وما كان في الجد والمجون لهذه اللغة أن [illegible] هذه الاسماء" هنا . [illegible] الصواب الذي قال [illegible] مقال (٥)).

---

١ - الحيوان ٣ / ٣٦٩ ٢ - الحيوان ١ / ٢٨٢ ، وانظر البيان ١ / ١٤٦

٣ - الحيوان ٣ / ٣٩ ٤ - الحيوان ٣ / ٤٠

٥ - الحيوان ٣ / ٤٣

وبعد : فمن خلال هذه الجولة السريعة مع آراء الجاحظ حول اللفظ والمعنى نلاحظ أنه لم يسقط يوما قيمة المعانى ولم يبخسها حقها . واهتمامه باللفظ وإعطاؤه مزية وفضلا لايعنى اهماله للمعنى ولا أحد ينكر بعد ذلك قيمة الصياغة وخطرها فى العمل الادبى كما أنه قد تكون عند الجاحظ ـ كما لاحظ احسان عباس ـ اسباب تدفعه الى العناية بشأن اللفظ . منها أن الجاحظ فسر اعجاز القرآن ـ كما مر ـ عن طريق نظمه ، ورد على النظام وامثاله الذين زعموا أن أسلوب القرآن لايتميز عن غيره . ومن أحسب أن النظام حين يرفع البيان الى مستوى الاعجاز لم يعد قادرا على أن يخفى نظرية تقدم المعنى على اللفظ ومنها أن عصر الجاحظ كان يشهد بواد رحملة عنيفة يقوم بها النقاد لتبيان السرقة فى المعانى بين الشعراء ، ولايستبعد أن يكون الجاحظ قد حاول الرد على هذا التيار مرتين : مرة بأن لايشغل نفسه بموضوع السرقات كما فعل معاصروه ، ومرة بأن يقرر أن الافضلية للشكل لان المعانى قد يشترك بين الناس جميعا ، وسبب ثالث قائم فى طبيعة الجاحظ نفسه ، فقد كان رجلا خصب القريحة لايعجزه الموضوع ، ولايثقل عليه المحتوى ايا كان لونه ، ولذا فانه يحس أن المعنى موجود فى كل مكان وما على الاديب . لا أن يتناوله ويصوغه صياغة مفردة (١) " .

ومهما يكن من أمر فان نظرية الجاحظ عن الالفاظ والمعانى قد أساء كثير من النقاد فهمها الى حد كبير ، وحمل الجاحظ وزر قضية خطيرة ، اذا حسبه الناس يهمل شأن المعانى ويقلل من خطرها ، وسنتحدث عن ذلك فيما بعد ، ونبين كيف استطاع عبد القاهر الجرجانى فى القرن الخامس أن يوجه نظرية الجاحظ التوجيه الصحيح ويضع النقاط على حروف كثير من القضايا الغامضة التى أشار اليها أبو عثمان أو مر عليها مر الكرام .

٥ ـ آراء نقدية متفرقة عند الجاحظ

وفضلا على المسائل البلاغية النقدية الكبرى التى أثارها الجاحظ والتى تحدثنا عنها فيما سبق ، فانه توقف عند موضوعات نقدية عامة فأشار الى بعضها اشارات عابرة ، وفصل القول فى بعضها الآخر . وفى الحالتين كان ماكتبه حولها هو المشاعل الاولى التى اهتدى بها من كتبوا بعده فى هذه المسائل والموضوعات . ومن هذه القضايا التى توقف عندها :

---

١ ـ تاريخ النقد : ٩٩

١ - <u>قضية الطبع والصنعة</u> : لاحظ الجاحظ أن أساليب الشعراء والكتاب تنقسم الى مذاهب مختلفة . فهناك طائفة من الشعراء تهذب شعرها وتنقحه وتعيد عليه بمراجعة النظر وتدقيق البصر حتى يستوى فى أحسن صورة ، فهى لا تكتفى بالخواطر الاولى التى تجود بها قرائحها بل تعود عليها المرة بعد المرة . ومن هؤلاء زهير والنابغة والحطيئة وطفيل والنمر بن تولب . وهؤلاء يقول الجاحظ عنهم : " ومن شعراء العرب من كان يدع القصيدة تمكث عنده حولا كريتا ، وزمنا طويلا ، يردد فيها نظره ويجيل فيها عقله ، ويقلب فيها رأيه اتهاما لعقله وتتبعا على نفسه ، فيجعل عقله زماما على رأيه ، ورأيه عيارا على شعره اشفاقا على أدبه واحرازا لما خوله الله تعالى من نعمته . وكانوا يسمون تلك القصائد الحوليات والمقلدات والمنقحات والمحكمات ليصير قائلها صنديدا وشاعرا مفلقا [1] ".

وقد أطلق بعض النقاد على هؤلاء الشعراء الذين كانوا ينقحون شعرهم ويحتفون به أسم (عبيد الشعر) وكأنهم بذلك يسمون تنقيح الشعر وتهذيبه وتصفيته من الكدر تكلفا وصنعة . من هؤلاء مثلا الاصمعى الذى يتحدث عنه الجاحظ فيقول : " قال الاصمعى : زهير بن أبى سلمى والحطيئة واشباههما عبيد الشعر وكذلك كل من جود فى جميع شعره ووقف عند كل بيت قاله وأعاد فيه النظر حتى يخرج أبيات القصيدة كلها مستوية فى الجودة . وكان يقال : لولا أن الشعر استعبدهم واستفرغ مجهودهم حتى أدخلهم فى باب التكلف وأصحاب الصنعة ومن يلتمس قهر الكلام واغتصاب الالفاظ لذهبوا مذهب المطبوعين الذين تأتيهم المعانى سهوا ورهوا وتنثال عليهم الالفاظ انثيالا [2] " . ويبدو لنا أن الجاحظ قد فرق بين التكلف فى القول وبين تنقيحه وتهذيبه ، لان التنقيح انما يعنى تخير اللفظ الجيد والعبارة الانيقة وهو شىء ضرورى لاغنى عنه لاى أديب مجيد . وأما التكلف فيعنى اغتصاب الالفاظ وقهرها حتى يظهر فيها الاستكراه والتعسف . يقول : " قد علمنا أن من يقرض الشعر ، ويتكلف الاسجاع ويؤلف المزدوج ، ويتقدم فى تحبير المنثور وقد تعمق المعانى وتكلف اقامة الوزن ، والذى تجود به الطبيعة ، وتعطيه النفس سهوا ورهوا ، مع قلة لفظه وعدد هجائه أحمد أمرا ، وأحسن موقعا من القلوب وأنفع للمستمعين من كثير خرج بالكد والعلاج لان التقدم فيه ، وجمع النفس له ، وحصر الفكر عليه لا يكون الا ممن يحب السمعة ويهوى النفج والاستطالة [3] " . وبذلك لم ير الجاحظ بين تنقيح الشعر [illegible] وبين الطبع

---

١ - البيان : ٢/٩ ٢ - البيان : ٢/١٠

٣ - البيان : ٤/٢٩

تناقضا ، لأن الأديب المطبوع المجيد لا يستغنى ابدا عن تهذيب أدبه وتشذيبه ، فيعود على عمله الفنى بعد الانتهاء منه فيستبدل لفظة بأخرى ، وعبارة بعبارة قد تكون أشد اظهارا للمعنى وتعبيرا عن المراد. ولعل هذا ماجعل الجاحظ يعد بشارا — على الرغم من أنه من شعراء البديع ، والذين استكثروا منه فى شعرهم ، واحتفلوا به احتفالا شديدا — فى شعراء الطبع بل يجعله أطبع المولدين . فيقول عنه : " والمطبوعون على الشعر من المولدين بشار العقيلى والسيد الحميرى ، وأبو العتاهية .. وبشار أطبعهم كلهم[1] .

ويكاد نقاد العرب جميعا يقرون الجاحظ على هذا المبدأ ويرون أن الأديب المجيد هو الذى يعود على أدبه فيقومه ويهذبه ، ويلقى ما غث منه . [illegible] العسكرى : " فاذا عملت القصيدة فهذبها ونقحها بالقاء ماغث من أبياتها ورث ورذل ، والاقتصار على ماحسن وفخم[2] " ويقول ابن رشيق : " لايكون الشاعر حاذقا مجودا حتى يتفقد شعره ويعيد فيه نظره ، فيسقط رديه ، ويثبت جيده ، ويكون سمحا بالركيك[3] " ويقول اسامة بن منقذ مخاطبا الشعراء : " وأشعرها أولا ، وهذبها أولا ، وهذبها آخرا . فقد قيل عن الحطيئة : أنه كان يعمل القصيدة فى شهرين ، ويهذبها فى شهرين[4] " .

ولكن الجاحظ قد تنبه مع ذلك الى أن هنالك مواقف باعيانها تستدعى من الاديب أكثر من غيرها أن يعنى بأدبه ويطيل النظر والتدقيق فيه ولايدعه للخواطر الاولى التى تأتيه فشعر التكسب يحتاج الى مجهود وعناية ليرضى الممدوح ، وكذلك الكلام الذى يلقى فى معاظم التدبير ومهمات الرأى ". وفيما عدا ذلك فان الشاعر قد يأخذ عفو الكلام ويترك المجهود . يقول : " من تكسب بشعره ، والتمس به صلات الاشراف والقادة وجوائز الملوك والسادة فى قصائد السماطين ، وبالطوال التى تنشد يوم الحفل لم يجد بدا من صنيع زهير والحطيئة وأشباههما فاذا قالوا غير ذلك أخذوا عفو الكلام وتركوا المجهود .. وكانوا مع ذلك اذا احتاجوا الى الرأى فى معاظم التدبير ومهمات الامور ميثوه فى صدورهم وقيدوه على أنفسهم ، فاذا قومه الثقاف وأدخل الكير ، وقام على الخلاص ، ابرزوه محككا منقحا ومصفى من الادناس مهذبا[5] .

---

١ — البيان : ١/٥٠ ٢ — الصناعتين : ٤٥
٣ — العمدة : ١/٢٠٠ ٤ — البديع فى نقد الشعر : ٢٩٥
٥ — البيان : ٢/١٤

ومع ما فى التهذيب والتنقيح من فضيلة فى أخراج كلام جيد وانتاج أدب مهذب مختار فان للبديهة وسرعة الاخذ فى القول والقدرة على الارتجال مزايا لا يستطيع أحد أن ينكرها أو يحط من شأنها . وما أكثر المواقف الذى تستدعى من المرء كلاما لم يكن قد أعده أو خطر فى باله ، ولا ينقذه فى هذه الحالة ، ويظهره على خصومه ويهئ له احترام الجمهور الا سرعة البديهة والقدرة على الارتجال .

ويرى الجاحظ — كما سبق أن مر — أن هذه الفضيلة مقصورة على العرب وحدهم ، وميزة من مزاياهم ينفردون بها عن غيرهم ، وذلك أن العربى يكفى أن يريد القول حتى (تأتيه المعانى ارسالا وتنثال عليه الالفاظ انثيالا ، على حين أن غيرهم من الامم لا يقدرون على الارتجال ، ولا يتمتعون بسرعة البديهة ، وكل معنى لهم فانما هو عن طول فكرة وعن اجتهاد رأى وطول خلوه ، وعن مشاورة ومعاونة ، وعن طول تفكر ودراسة الكتب[1] .

واذا كانت الحماسة للعرب هى التى تحمل الجاحظ على هذه المقارنة فان الحماسة الشديدة هى التى تدفعه أيضا الى تلك المبالغة الفضفاضة التى رأيناها فيما سبق حتى زعم (أن كل شئ للعرب فانما هو بديهة وارتجال وكأنه الهام وليست هناك معاناة ولا مكابدة ولا اجالة فكره ولااستعانة) وكأنه نسى أنه كان يحدثنا منذ قليل فقط عن الذين يبذلون فى أدبهم مجهودا كبيرا من شعراء العرب ، وأن بعضهم كان ينفق فى قصيدته سنة حتى يتمها ويذيعها فى الناس ، ورأيناه يمدح ذلك مادام لا يخرج بصاحبه الى التكلف والتعسف واستكراه الكلام وتعقيده .

٢ — قضية القديم والحديث : من القضايا النقدية الخطيرة التى خاض الناس فيها كثيرا فوازنوا بين القديم والجديد واختلفوا حولهما وكانت طائفة اللغويين والنحويين أكثر الناس تعصبا للقديم ، تفضله لمجرد قدمه لالما فيه من فن وجودة ، وتعتمد الزمن وحده مقياسا فى الحكم . فابن الاعرابى مثلا لا يعتد بشعر المحدثين ، ويرى أن أشعار أبى نواس وغيره مثل الريحان يشم يوما فيزوى فيرمى به ، واشعار القدماء مثل المسك والعنبر كلما حركته ازداد طيبا[2] . ويسمع ارجوزه لابى تمام على انها من بعض اشعار هذيل فيعجب بها ويطلب أن تسجل له ، ويقول : ماسمعت بأحسن منها . حتى اذا أخبر أنها لابى تمام — المتأخر الزمن — سقطت القصيدة فى نظره ، وأصبح حكمه عليها (خسوق ، خسوق[3]) وغير ابن الاعرابى كثيرون من اللغويين والنحويين كان هذا

---

١ — البيان : ١٨/٣
٢ — الموشح للمرزبانى : ٣٨٤
٣ — اخبار ابى تمام للصولى : ١٧٦

حكمهم على الشعر ، وكان الزمن هو مقياسهم الأول الذى يرجعون اليه فى اصدار أحكامهم النقدية • ولاشك أنه مقياس خاطئ ترفضه طبيعة الأمور ، واذا كان الجاحظ المعتزلى يحكم العقل فى كل شئ ، ويرجع اليه فى قياس جميع الأمور فان هذا العقل يرفض مثل هذا التعصب المقيت ولا يحفل بمقياس القدم والحداثة فى الحكم على الفن • رد الجاحظ على تعصب اللغويين والنحويين للقديم ، وانتصر للشعر الجيد سواء كان قائله قديما أو محدثا ، وهاجم من يسقطون أشعار المولدين ويتهمهم بعدم البصر بالأمور • ولكنه رأى أن العرب المحدثين أفضل من المولدين فى قول الشعر • يقول : " والقضية التى لا احتشم فيها ، ولا أهاب الخصومة فيها أن عامة العرب والأعراب والبدو والحضر من سائر العرب أشعر من عامة شعراء الامصار والقرى من المولدة والنابتة • وليس ذلك بواجب لهم فى كل ما قالوه • وقد رأيت ناسا منهم يبهرجون أشعار المولدين ، ويستسقطون من رواها ، ولم أرى ذلك قط الا فى راوية للشعر غير بصير بجوهر ما يروى ، ولو كان له بصر لعرف موضع الجيد ممن كان وفى أى زمان كان (1) " •

ويتحدث عن شعر أبى نواس ، فيفضله فى وصفه للكلاب على القدماء ويقول : ان هذا هو حكم الناقد مالم يكن من المتعصبين للقديم وأهل البدو لا يرى الشعر الا فيهم • يقول : " وصفات الكلام مستقصاه فى أراجيزه هذا مع جودة الطبع وجودة السبك والحذق بالصنعة وان تأملت شعره فضلته الا أن تعترض عليك فيه العصبية أو ترى أن أهل البدو ابدا أشعر ، وأن المولدين لا يقاربونهم فى شئ ، فان اعترض هذا الباب عليك فانك لا تبصر الحق من الباطل مادمت مغلوبا (2) " •

ويفضل أبيات أبى نواس :

على خبز اسماعيل واقية البخل	وقد حل فى دار الأمان من الاكل
وما خبزه الا كآوى يرى ابنها	ولم تر آوى فى الحزون ولا السهل

على ابيات المهلهل :

اودى الخيار من المعاشر كلهم	واستب بعدك ياكليب المجلس
وتنازعوا فى كل أمر عظيمة	لو قد تكون شهدتهم لم ينبسوا

ويقول : وابيات أبى نواس — على أنه مولد شاطر — أشعر من شعر مهلهل فى اطراق الناس فى مجلس كليب (3) " •

---

1 — الحيوان : ٣/١٣٠
2 — الحيوان : ٢/٧٢
3 — الحيوان : ٣/١٢٩

وهكذا وضع الجاحظ المقياس الصحيح لقضية القديم والحديث ردا على جمود اللغويين والنحويين وتعصبهم للقديم •

٢ ــ السرقات الشعرية : وهى قضية شغلت بال الناس طويلا ، وكثر الحديث عنها وتتبعها النقاد يكتبون عنها الصفحات الطويلة فتحدثوا عن سرقات أبى تمام وعن سرقات البحترى ، وتتبعوا تلك الابيات المسروقة يرجعونها الى مصادرها وأصولها الاولى • ونجد الجاحظ أسبق من أثار هذه القضية ، بيد وأنه لم يتحمس للحديث عنها حماسة غيره من النقاد • يقول : " ولا يعلم فى الارض شاعر تقدم فى تشبيه مصيب تام ، وفى معنى غريب عجيب ، أو فى معنى شريف كريم ، أو فى بديع مخترع الا وكل من جاء من الشعراء من بعده أو معه ان هو لم يعد على لفظه فيسرق بعضه أو يدعيه بأسره فانه لا يدع أن يستعين بالمعنى ويجعل نفسه شريكا ، كالمعنى الذى تتنازعه الشعراء فتختلف ألفاظهم وأعاريض أشعارهم ولا يكون أحد منهم أحق بذلك المعنى من صاحبه ، أو لعله يجحد أنه سمع بذلك المعنى قط ، وقال : انه خطر على بالى من غير سماع كما خطر على بال الأول "[1] فالجاحظ ــ كما يلاحظ ــ يرى فى السرقة أمرا لابد منه وخاصة فى المعانى العامة المشتركة بين الشعراء يستعينون بخواطرهم بعضهم بعضا ويتنازعون المعانى فيما بينهم ، ويدعى كل منهم أنها من بنات أفكاره ، واذا سبق أحدهم الى معنى غريب عجيب فان الانظار تتجه اليه محاولة سرقته أو اقتباسه ، ولكن قد تتشابه خواطر الشعراء دون أن يكون أحدهم قد اطلع على ما قاله غيره ، ويرى الناس هذه الخواطر فيحسبونها سرقة ، ومهما يكن من شأن فالجاحظ لم يتوقف طويلا عند قضية السرقات لأنه لم يرها أمرا ذا خطر بل لم يجد مندوحة عنها • وستشيع فكرة الجاحظ هذه ، وسنرى بعد كثيرا من النقاد يرون فى السرقة أمرا لا مفر منه سيقول الآمدى مثلا : السرقة باب ما يعرى منه أحد من الشعراء الا القليل "[2] •

وسيقول الجرجانى : " والسرقة ــ أيدك الله داء قديم وعيب عتيق وما زال الشاعر يستعين بخاطر الاخر ويستمد على قريحته ويعتمد على معناه ولفظه "[3] •

ونحسب أن فكرة التخفيف من أمر السرقة وعدم وجدانها أمرا خطيرا يلام عليه الشاعر كبيرا لوم انما كان من وحى ما شاع بين الناس عن فكرة استنفاد القدماء للمعانى ، وأنهم قد سبقوا الى كل مخترع من القول وجديد عجيب ، وأن المتأخرين عيال عليهم فى ذلك • وقد

---

١ ــ الحيوان : ٣/٣١١   ٢ ــ الموازنة للآمدى : ١/١٣٤

٣ ــ الوساطة : ٢١٤ ، وانظر الصناعتين : ٢٩

أشار الجاحظ الى هذه الفكرة حينما قال : " وقالوا لم يدع الأول للآخر معنى شريفا ولا لفظا بهيا الا أخذه[1] " . وقال من بعده ابن طباطبا : " المحنة على شعراء زماننا فى أشعارهم أشد منها على من كان قبلهم ، لأنهم قد سبقوا الى كل معنى بديع ولفظ فصيح ، وحيلة لطيفة وخلابة ساحرة[2] " . ففى مثل هذه الحالة التى يستنفد فيها القدماء جميع المعانى يكون من البدهى أن يكون ماسيقوله المحدثون أو ظلالا صورة مكررة أو مشابهة لما قاله المتقدمون ، وبذلك تكون السرقة أمرا لامفر منه كما يقول الجاحظ .

على أن الجاحظ لم ينس مع ذلك أن هنالك معانى تبقى أعلامها على أصحابها وعلامة يعرفون بها فلا يستطيع أحد أن يقلدها أو يسرقها أو ينازع صاحبها فيها . فمن هذه المعانى مثلا قول عنترة فى وصف الذباب :

جادت عليه كل عين ثرة	فتركن كل قرارة كالدرهم
فترى الذباب بها يغنى وحده	هزجا كفعل الشارب المترنم
غردا يحك ذراعه بذراعه	فعل المكب على الزناد الأجذم

فقد وصفه عنترة فأجاد وصفه ، فتحامى معناه جميع الشعراء ، فلم يعرض له أحد منهم . ولقد عرض له بعض المحدثين ممن كان يحسن القول فبلغ من استكراهه لذلك المعنى ومن اضطرابه فيه أنه صار دليلا على سوء طبعه فى الشعر[3] " .

٤ ـ الانتحال فى الشعر : ألم الجاحظ بمسألة الانتحال فى الشعر ، وهى قضية كان قد عالجها ابن سلام فى مقدمته لطبقات فحول الشعراء معالجة وافية . وفى أثناء تعرض الجاحظ للحديث عن بعض أنواع الحيوان ، وما يتناقله الناس من الأشعار حولها أبدى شكه فى بعض هذه الأشعار ، وطبق عليها بعض المقاييس التى كان ابن سلام قد أشار اليها قبله . فهو يورد قول الأفوه الأودى :

كشهاب القذف يرميكم به فارس فى كفه للحرب نار

بقوله : " أما ما يحتج من شعر الأفوه فلعمرى انه لجاهلى ، وما وجدنا احدا من الرواة يشك أن القصيدة مصنوعة . وبعد فمن أين علم الأفوه أن الشهب التى يراها انما هى قذف ورجم وهو جاهلى ؟ ولم يدع هذا أحد قط الا المسلمون . فهذا دليل آخر على أن القصيدة مصنوعة[4] " . فهو يطبق على قصيدة الأفوه مقياسا معنويا ، فما فى البيت من معنى القذف

---

١ ـ الحيوان : ٢٩١/٣
٢ ـ عيار الشعر : ٩
٣ ـ الحيوان : ٣١٢/٣
٤ ـ الحيوان : ٢٨١/٦

والرجم بالشهب معان اسلامية مستحدثة تحدث عنها القرآن ، ولم تكن معروفة فى البيئة الجاهلية . وفى هذا دليل على أن القصيدة صنعت فى الاسلام وحملت على الأفواه . ويسوق الجاحظ أيضا قول بشر بن أبى خازم :

والعير يرهقها الحمار وجحشها ينقض خلفهما انقضاض الكوكب

فيقول : " طعنت الرواة فى قول بشر ، فزعموا أنه ليس من عادتهم أن يصفوا عدو الحمار بانقضاض الكوكب ، ولا بدن الحمار ببدن الكوكب[1] " . فالصورة فى البيت ليست صورة جاهلية ولا مما تعرفه أساليب القوم فى التعبير والتشبيه ، وفى هذا الدليل على صنعها . ويرجع الجاحظ احيانا أسباب الانتحال الى الرواة أنفسهم يقول عن بشر : " فى شعر بشر مصنوع كثير مما احتمله كثير من الرواة على أنه من صحيح شعره . فمن ذلك قصيدته التى يقول فيها :

فرجى الخير وانتظرى ايابى اذا ما القارظ العنزى آبا

وهو كذلك يشك فى شاهد النحويين :

عاديتنا لازلت فى تباب عداوة الحمار للغراب

ويقول عنه : ولا أدرى من أين وقع اليهم هذا[2] " .

٥ ــ اختلاف مواهب الناس وطباعهم : ويرى الجاحظ أن ميول الناس واتجاهاتهم تختلف من واحد الى آخر . فلكل امرئ هوى معين ونزوع نفسى الى صناعة دون أخرى فواحد يعشق الشعر ، وآخر يتجه الى التجارة أو الفلاحة . ونجد مثل هذا التباين فى الامزجة فى الفن الواحد نفسه ، ففى صناعة الألحان مثلا نرى واحدا له ميل الى الحداء وآخر الى الغناء" وفى فنون الأدب نجد واحدا يبرع فى الرسائل والخطب ولا يتجه له أن يقرض بيتا من الشعر . يقول : " وقد يكون الرجل له طبيعة فى الحساب وليس له طبيعة فى الكلام ، ويكون له طبيعة فى التجارة وليست له طبيعة فى الغناء ، وان كانت هذه الأنواع كلها ترجع الى تأليف اللحون .. ويكون له طبع فى تأليف الرسائل والخطب والاسجاع ولا يكون له طبع فى قرض بيت شعر ومثل هذا كثير . وهذا الفرزدق وكان مستهترا بالنساء وكان زير غوان ، وهو مع ذلك ليس له بيت واحد فى النسيب مذكور مع حسده لجرير ، وجرير عفيف لم يعشق امرأة قط وهو مع ذلك أغزل الناس . وفى الشعراء من لا يستطيع مجاوزة القصيدة الى الرجز ، ومنهم من لا يستطيع مجاوزة الرجز الى القصيد .. وفى الشعراء من يخطب ومنهم من لا يستطيع الخطابة ، وكذلك حال الخطباء فى قريض الشعر[3] " .

---

١ ــ الحيوان : ٢٧٩/٦ ٢ ــ الحيوان : ٩٧/٧

٣ ــ البيان : ٢٠٨/١

وما دام لكل امرئ نزوع الى مهنة بعينها فينبغى له أن يتجه الى هذا الذى له طبيعة فى نفسه ، ومن الواجب فى هذه الحالة أن نحترم الموهبة وأن نقر بفضله ، ويصبح من الواجب أن نؤمن بالتخصص ، وأن لكل صناعة أهلها الذين يفهمون فيها والذين هم أقدر الناس على معرفة خصائصها .. ولذلك دعا الجاحظ الى الايمان بالتخصص وحمل على بعض الرواة واللغويين الذين يقحمون أنفسهم فى نقد الشعر وهم ليسوا أهلا لذلك ولا مختصين . يقول عن الخليل بن أحمد : "غره الخليل بنفسه" حين أحسن فى النحو والعروض فظن أنه يحسن الكلام وتأليف اللحون فكتب فيهما كتابين لا يشير بهما ولا يدل عليهما الا المرة المحترقة ، ولا يؤدى الى مثل ذلك الا خذلان من الله تعالى فان الله تعالى لا يعجزه شىء.(١) " .

على أن الشاعر البارع فى مهنته له أوقات بعينها يكون أقدر فيها على الانتاج والعطاء ، وتمر عليه أوقات أخرى يشح فيها القول وتجدب القريحة ، فلا يقدر الشاعر المتمكن من نفسه أن يقول بيتا من الشعر لأن الطبع لا يواتيه وحالته النفسية لا تساعده . يلم الجاحظ بهذه الفكرة التى كان قد توقف عندها بشر بن المعتمر — كما رأينا — العاصة عابرة فيتحدث عن الحالة الشعورية عند الشاعر قائلا : " والشاعر نفسه قد تختلف حالاته وقال الفرزدق : أنا عند الناس أشعر الناس ، وربما مرت على ساعة ونزع ضرس أهون على من أن أقول بيتا من الشعر(٢) " .

وبعد : فذلك كان عرضا سريعا لآراء أبى عثمان الجاحظ فى ميدان النقد والبلاغة نلاحظ منه أن الجاحظ هو — ولا شك — ممن وضعوا اللبنات الاولى فى صرح البلاغة العربية ، فقد استطاع أن يصور كثيرا من موضوعاتها فى شكل دراسة واسعة تعالج على شىء من الأسس النظرية ويحشد لها فى كثير من الاحيان النصوص العملية والتطبيقية ويستعان عليها فى احيان أخر بنتف كثيرة من آراء الامم الاجنبية . وهو — وان لم يكن مهيأ لمسائل البلاغة مهذبا لموضوعاتها — الا أنه قد بنى بناء ضخما جدا فيها ، وأضاف الى من تقدمه شيئا كثيرا ، ووضع مصطلحات كثيرة لم تكن معروفة من قبل . وقد ترك الجاحظ آثاره الواضحة وبصماته المتميزة فى جميع من جاؤوا بعده ممن كتبوا فى مسائل البيان والبلاغة — كما سنشير الى ذلك فيما بعد — وكانت كتاباته وملاحظاته هى المعين الذى يغترف منه الجميع .

---

١ — الحيوان : ١/١٥٠ ٢ — البيان : ١/٢٠٩

الفصل الثاني : التطور

١ ـ جهود المعتزلة في القرن الرابع :

أ ـ الرماني : (٣٨٤ هـ)

ب ـ المرزباني : (٣٨٤ هـ)

جـ ـ الصاحب بن عباد : (٣٨٥ هـ)

٢ ـ جهود المعتزلة في القرن الخامس :

أ ـ القاضي عبدالجبار (ت : ٤١٥ هـ)

ب ـ الشريف المرتضى (ت : ٤٣٦ هـ)

١ — جهود المعتزلة في القرن الرابع

عرضنا فيما سبق لنشأة البحث البلاغي والنقدى عند المعتزلة في القرنين الثانى والثالث ، وبينا أن المعتزلة كانوا من أنشط البيئات التى سارعت الى دراسة البلاغة وتدوين مسائلها وقضاياها ، ووضع كثير من تعريفاتها ومصطلحاتها وقد ظل نشاط المعتزلة متوقدا دائما ، لم يخمد لحظة ، ولم تخف حدته ومضت الدراسات البلاغية والنقدية تتطور على أيديهم في القرن الرابع ومابعده ، وتؤتى ثمارها اليانعة . وأخذت هذه الدراسات تقوم على شيء كثير من التنظيم والدقة والاتقان فالقرن الرابع عصر نضج الثقافة العربية الاسلامية ، فقد تجمعت فيه الآراء والنظريات العلمية المختلفة ، وانتظمت الدراسات وأصبحت تقوم على أسس محددة وقواعد ثابتة ، ونهضت بهذه الدراسات جميعا عقول مثقفة واعية أخذت بمحصول الدراسات السابقة في القرنين الثانى والثالث واستفادت كثيرا من هذه الدراسات ، فعملت فيها ، وأضافت اليها ، وبنت عليها دراسات جديدة عميقة .

ومن علماء المعتزلة الذين سنتوقف عندهم في القرن الرابع الرمانى ، والمرزبانى ، والصاحب بن عباد .

جهود الرمانى (من ٢٧٦ هـ — ٣٨٤ هـ)

والرمانى هو أبوالحسن على بن عيسى المتوفى سنة (٣٨٤ هـ)[١] من كبار علماء المعتزلة . وكان ممن أخذوا بحظ كبير في دراسة المنطق والتعمق فيه ، حتى عيب به . يقول عنه التوحيدى : (وأما على بن عيسى فعالى الرتبة في النحو واللغة والكلام والعروض والمنطق وعيب به ، الا أنه لم يسلك طريق واضع المنطق بل أفرد صناعة وأظهر براعة)[٢] وكان يدخل ثقافته المنطقية في مؤلفاته وكتبه حتى عسر فهمها على معاصريه . قال عنه ياقوت : (وكان يمزج كلامه في النحو بالمنطق حتى قال ابوعلى الفارسى : ان كان النحو مايقوله الرمانى فليس معنا منه شيء ، وان كان النحو مانقوله فليس معه منه شيء . وكان يقال : النحويون في زماننا ثلاثة : واحد لايفهم كلامه وهو الرمانى ، وواحد يفهم بعض كلامه وهو ابوعلى الفارسى ، وواحد يفهم جميع كلامه بلا أستاذ وهو السيرافى[٣]) .

---

١ — معجم الادباء : ١٤ / ٧٤ وانظر ترجمة الرمانى ايضا في بغية الدعاة : ٢/١٨٠ — ١٨١ . وفي انباه الرواة : ٢/٢٩٤ — ٢٩٦ .
٢ — الامتاع والمؤانسة : ١/١٣٣ .
٣ — وفيات الاعيان : ١٤/٧٥

وللرماني مصنفات كثيرة في التفسير واللغة والنحو وعلم الكلام ، وكان عالي القصب في القرآن وعلومه . له (كتاب تفسير القرآن المجيد) وكتاب في (اعجاز القرآن) وكتاب (الالفات في القرآن)[1] وقد شاع تفسيره ، وانتشر بين الناس ، وكثر ذكرهم له في كتبهم . وقيل للصاحب هلا صنفت تفسيرا ؟ فقال : وهل ترك لنا ابن عيسى شيئا ؟ وكان الرماني يقول : تفسيري بستان تجتني منه ما تشتهي ، وقد ضاع الكتاب ولم يصل الينا منه الا شيء يسير ، منه الجزء العاشر ، وهو مخطوط مصور في معهد المخطوطات عن طشقند . وأما كتابه في اعجاز القرآن فهو رسالته التي سماها (النكت في اعجاز القرآن) .

اعجاز القرآن عند الرماني :

يرى الرماني أن اعجاز القرآن يظهر من سبع جهات هي : ترك المعارضة مع توفر الدواعي وشدة الحاجة ، والتحدي للكافة ، والصرفة ، والبلاغة ، والاخبار الصادقة عن الامور المستقبلة ، ونقض العادة ، وقياسه بكل معجزة[2] . وقد ترك الوجوه الثلاثة الاولى ، والوجوه الثلاثة الاخيرة ليتكلم عنها باختصار في آخر الكتاب ، وابتدأ الحديث في البلاغة . ويعرفها بقوله : ((وانما البلاغة ايصال المعنى الى القلب في أحسن صورة من اللفظ)) وهو تعريف يحاول أن يربط ـ كما سبق أن رأينا عند عمرو بن عبيد وعند الجاحظ ـ بين الالفاظ والمعاني ، ويركز على دور الاسلوب في البلاغة ، لان البلاغة ليست في افهام المعنى فقط ، كما يقول بعضهم ولعله يشير هو أيضا الى تعريف العتابي للبلاغة الذي سبق أن أوردناه ، وذكرنا توجيه الجاحظ له ، وهو يرد هذا القول تماما كما فعل الجاحظ من قبل بأن البلاغة ليست افهاما للمعنى فحسب ((لانه قد يفهم المعنى متكلمان احدهما بليغ والآخر عيي ، ولا البلاغة أيضا بتحقيق اللفظ على المعنى لانه قد يحقق اللفظ على المعنى وهو غث مستكره ونافر متكلف[3])) فتعريفه للبلاغة على هذا النحو اذن لا يكاد يكون فيه جديد عما مر معنا ، ولعله كان اكثر الحاحا على الاثر النفسي للبلاغة في قوله انها ((ايصال المعنى الى القلب)) على أنه قد عرف للرماني تعريفات أخرى للبلاغة ، فقد نقل صاحب زهر الآداب عنه قوله : ((البلاغة ما حط عن التكلف وبني على التبيين وكانت الفائدة أغلب عليه من القافية .

---

١ ـ المرجع السابق .
٢ ـ النكت في اعجاز القرآن : ٧٥
٣ ـ النكت : ٧٦

ومن ذلك أن تجمع مع ذلك سهولة المخرج مع قرب المتناول وعذوبة اللفظ مع رشاقة المعنى ، وأن يكون حسن الابتداء كحسن الانتهاء ، وحسن الوصل كحسن القطع في المعنى والسمع ، وكانت كل كلمة قد وقعت في حقها ، والى جنب أختها ، حتى لا يقال : لوكان كذا في موضع كذا لكان أولى ، وحتى لا يكون فيه لفظ مختلف ولا معنى مستكره ، ثم ألبس بهاء الحكمة ، ونور المعرفة وشرف المعنى ، وجزالة اللفظ ، وكانت حلاوته في الصدر وجلالته في النفس تفتق الفهم وتنثر دقائق الحكم ، وكان ظاهر النفع ، شريف القصد معتدل الوزن ، جميل المذهب كريم المطلب ، فصيحا في معناه ، بينا في فحواه ، وكل هذه الشروط قد حواها القرآن ولذلك عجز عن معارضته الانام [1])) .

وهو تعريف موسع للبلاغة ويكاد يكون تعريفا عاما للشعر البليغ أو الكلام الفصيح البليغ وأورد له ابن رشيق تعريفا للبلاغة يقول فيه : ((أصل البلاغة الطبع ، ولها مع ذلك آلات تعين عليها ، وتوصل للقوة فيها ، وتكون ميزانا لها ، وفاصلة بينها وبين غيرها [2])) . ويشبه أن يكون هذا تعريفا للادب فهو موهبة ذاتية أولا ، وهو مهارة مكتسبة ثانيا : ، يحصلها المرء بالخبرة والمراس والمطالعة والدرس ، ولاتغنى احداهما عن الاخرى ، فلاتغنى الموهبة وحدها دون تحصيل ودرس لصقلها وتهذيبها .

ثم يرى الرماني بعد ذلك أن بلاغة الكلام تأتي على ثلاثة مستويات : منها ماهو في أعلى طبقة ، ومنها ماهو في أدنى طبقة ، ومنها ماهو في الوسائط بين أعلى طبقة وأدنى طبقة . فما كان في أعلاها طبقة فهو معجز وهو بلاغة القرآن ، وما كان منها دون ذلك فهو ممكن كبلاغة البلغاء من الناس [3])) ثم يأخذ بعد ذلك في ايضاح أدوات البلاغة والوسائل المعينة عليها ، فيرى أنها تقع في عشرة اقسام هي : الايجاز ، التشبيه ، الاستعارة ، التلاؤم ، الفواصل ، التجانس ، التصريف ، التضمين ، المبالغة ، حسن البيان . وقد حدد الرماني بهذا التقسيم مدلول كلمة البلاغة في مجراها الاصطلاحي المعروف ، وأصبحت بعده عنوانا لهذه المجموعة من الخصائص الاسلوبية والالوان الجمالية في الكلام ، ثم مضى يتحدث عن كل قسم من أقسامها على حده .

---

١ — زهر الآداب : ١١٠

٢ — العمدة : ١/٢٤٣

٣ — النكت : ٧٦

١ — الايجـــاز (1) ، ويعرفه قائلا : ((الايجاز تقليل الكلام من غير اخلال بالمعنى واذا كان الكلام يمكن أن يعبر عنه بألفاظ كثيرة ، ويمكن أن يعبر عنه بألفاظ قليلة فالالفاظ القليلة ايجاز)) ثم قسمه الى قسمين : ايجاز حذف ، وايجاز قصر ، ويعرف كلا منهما ، ((فالحذف اسقاط كلمة للاجتزاء عنها بدلالة غيرها من الحال أو فحوى الكلام ، والقصر : بنية الكلام على تقليل اللفظ وتكثير المعنى من غير حذف)) ويمضى يسوق أمثلة قرآنية للنوعين ، فمن الحذف (واسأل القرية) ومنه (ولكن البر من اتقى) ومنه حذف الاجوبة كقوله تعالى : : (ولو أن قرآنا سيرت به الجبال أو قطعت به الارض أو كلم به الموتى) حذف الجواب كأنه قيل : لكان هذا القرآن) وأشار الى الاثر النفسى الذى يحركه مثل هذا الحذف فى خيال السامع ووجدانه فقال : ((وانما صار الحذف فى مثل هذا أبلغ من الذكر لان النفس تذهب فيه كل مذهب)) فكأنه يريد أن يقول : ان هذا الحذف يطلق لخيال الانسان العنان ليسبح وراء فيض غزير من التصورات والرؤى .

ومن ايجاز القصر قوله تعالى : (ولكم فى القصاص حياة) و (يحسبون كل صيحة عليهم) وايجاز القصر هذا أغمض من ايجاز الحذف ، وان كان الحذف غامضا أيضا لانه يحتاج الى العلم بالمواضع التى يصلح فيها من المواضع التى لا يصلح

وقد أشار المتقدمون من قبل الرمانى الى نوعى الايجاز هذين ، فقد رأينا الجاحظ يتحدث عنهما معا ، ويسوق لهما الامثلة والشواهد ، ولكن الرمانى يستفيد من محاولات المتقدمين ، ويضع الصورة النهائية للايجاز على هذا النحو الذى ذكرنا ، ولعله هو الذى وضع لايجاز القصر هذه التسمية كما أشار الى ذلك ابن سنان الخفاجى فى سر الفصاحة (2) .

وساقه الحديث عن الايجاز الى الحديث عن الاطناب ، فعده من البلاغة وفرق بينه وبين التطويل الذى هو عنده عيب وهجنة ، وأوضح أن لكل من الايجاز والاطناب موضعا يصلح منه . يقول : ((الاطناب يكون فى تفصيل المعنى ، وما يتعلق به فى المواضع التى يحسن فيها ذكر التفصيل ، فان لكل واحد من الايجاز والاطناب موضعا يكون به أولى من الآخر ، لان الحاجة اليه أشد ، والاهتمام به أعظم . فأما التطويل فعيب وعى ، لانه تكلف فيه الكثير مما يكفى منه القليل ،

---

١ — النكت : ٧٦ — ٧٧

٢ — سر الفصاحة : ٢٤٧

فكان كالسالك طريقا بعيدا جهلا منه بالطريق القريب ، واما الاطناب فليس كذلك لانه كمن سلك طريقا بعيدا لما فيه من النزهة الكثيرة [١])) .

٢ - التشبيه [٢] : هو ((العقد على أن أحد الشيئين يسد مسد الآخر في حس أو عقل)) وبذلك قسم الرماني التشبيه الى نوعين : حسي وعقلي ويسمى الأول تشبيه حقيقة ، ويمثل له بنحو : هذا الدينار كهذا الدينار فخذ أيهما شئت . والثاني : تشبيه بلاغة ، كتشبيه أعمال الكفار بالسراب . واهتم بصوره خاصة بالتشبيه العقلي ، وبين فائدته ومواطن الجمال فيه فمن ذلك : ((اخراج مالا يقع عليه الحاسة)) الى ما تقع عليه الحاسة)) ومثل لهذا النوع بأمثلة كثيرة منها قوله تعالى : (مثل الذين كفروا بربهم أعمالهم كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف لا يقدرون مما كسبوا على شيء) فقد شبه أعمال الكفار بالرماد ، فأخرج مالا تقع عليه الحاسة الى ما تقع عليه فاجتمع المشبه والمشبه به في الهلاك وعدم الانتفاع والعجز عن الاستدراك لما فات ، وفي ذلك الحسرة العظيمة والموعظة البليغة . ومن فوائد التشبيه ومواطن تأثيره : ((اخراج مالم تجر به عادة الى ما جرت به عادة)) كقوله تعالى : (واذ نتقنا الجبل فوقهم كأنه ظلة) فقد شبه ارتفاع الجبل بارتفاع الظلة ، فأخرج مالم تجر به العادة الى ما قد جرت به ، وقد اجتمعا في معنى الارتفاع بالصورة فكان في ذلك اعظم الآية لمن فكر في مقدورات الله تعالى عند مشاهدته لذلك . ومن وظائف التشبيه ايضا ((اخراج مالا يعلم بالبديهة الى ما يعلم بالبديهة)) كقوله : (مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا) أخرج مالم يعلم بالبديهة وهو حال الذين حملوا التوراة الى ما يعلم بالبديهة وهو حال الحمار ، وقد اجتمعا في الجهل بما حملا . ومن مزايا التشبيه ووظائفه : ((اخراج ما لا قوة له في الصفة الى ماله قوة في الصفة . كقوله : (وله الجوار المنشآت في البحر كالاعلام) فقد أخرج مالا قوة له في الصفة - وهو الجواري - الى ماله قوة فيها - وهو الاعلام - وقد اجتمعا في النطق ، الا أن الجبال أعظم وفي ذلك العبرة من جهة القدرة فيما سخر من الفلك الجارية .

---

١ - النكت : ٧٢ - ٧٣

٢ - النكت : ٧٤ - ٧٩

به اعظم • فاما العاطل فعيب وعى ، لانه تكلف فيه الكثير مما يكفي منه القليل ، فكان كالسالك طريقا بعيدا جهلا عن الطريق القريب • وأما الاطناب فليس كذلك لانه كمن سلك طريقا بعيدا لما فيه من النزهة كثيرة •(١).

٢ ـ التشبيه :(٢) هو (العقد على ان احد الشيئين يسد مسد الاخر في حس أو عقل) وبذلك قسم الرماني التشبيه الى نوعين حسي ، وعقلي • ويسمى الاول تشبيه حقيقة ، ومثل له في نحو : هذا الدينار كهذا الدينار فخذ ايهما شئت •• والثاني : تشبيه بلاغة • كتشبيه اعمال الكفار بالسراب ، واهتم بصورة خاصة بالتشبيه العقليين فائدته ومواطن الجمال فيه • فمن ذلك اخراج ما لاتقع عليه الحاسه الى ماتقع عليه الحاسة) ومثل لهذا النوع بأمثلة كثيرة منها قوله تعالى : (مثل الذين كفروا بربهم اعمالهم كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف لايقدرون مما كسبوا على شيء) فقد شبه اعمال الكفار بالرماد فأخرج ما لاتقع عليه الحاسة الى ماتقع عليه ، فاجتمع المشبه والمشبه به في الهلاك وعدم الانتفاع والعجز عن الاستدراك بما فات • وفي ذلك الحسرة العظيمة والموعظة البليغة • ومن فوائد التشبيه ومواطن تأثيره : اخراج ما لم تجر العادة الا ما جرت به العادة كقوله تعالى : (واذ نتقنا الجبل فوقهم كأنه ظلة) فقد شبه ارتفاع الجبل بارتفاع الظلة فأخرج ما لم تجر العادة الا ما قد جرت به ، وقد اجتمع في معنى الارتفاع في الصورة فكان في ذلك أعظم الاية لمن فكر في قدورات الله تعالى عند مشاهدته لذلك • ومن وظائف التشبيه ايضا : (اخراج ما لايعلم بالبديهة الا مايعلم بالبديهة) كقوله :(مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل اسفارا) اخرج ما لم يعلم بالبديهة وهو حال الذين حملوا التوراة الى مايعلم بالبديهة وهو حال الحمار ، وقد اجتمعا في الجهل بما حملاه • ومن مزايا التشبيه ووظائفه : (اخراج ما لا قوة له في الصفة الى ماله قوة في الصفة ، كقوله : (وله الجوار المنشآت في البحر كالاعلام) فقد أخرج له في الصفة وهو الجواري الا ماله قوة فيها وهو الاعلام ، وقد اجتمعا في العظمة الا ان الجبال اعظم ، وفي ذلك العبرة من جهة القدرة فيما سخر من الفلك الجارية

---

١ ـ النكت : ٢ط ـ ٧٢

٢ ـ النكت : ٧٤ ـ ٧٩

صنع عظمها ، وما فى ذلك من الانتفاع بها وقطع الاقطار البعيدة فيها .

وهكذا يمتاز التشبيه العقلى او التشبيه البليغ كما سماه (باخراج الاغمض الى الاظهر) ، وتقريب البعيد حتى يتضح وينكشف ، ومضى يشرح ذلك بان (ماتقع عليه الحاسة أوضح في الجملة مما لاتقع عليه الحاسة والمشاهد أوضح من الغائب . فالاول العقل أوضح من الثانى ، والثالث أوضح من الرابع وما يدركه الانسان من نفسه أوضح مما يعرفه من غيره ، والقريب أوضح من البعيد في الجملة ، وما قد ألف أوضح مما لم يؤلف . ثم عاب على بعض شعراء عصره قوله :

صدغه ضد خده مثل ما الصد ... إذا أبصرت ضد الوصد

من قبل أنه شبه الاوضح بالاغمض ، وماتقع عليه الحاسة بما لاتقع عليه . وكذلك قوله :

وله غرة كالكون وصال ... فوقها طرة كأن صدود ...[1]

فالتشبيه البليغ اذا هو ماكان تشبيها قريبا ، يبدو فيه وجه الشبه واضحا جليا ، واذا غمض هذا الوجه ، وانبهمت العلاقة بين المشبه والمشبه به كان التشبيه بعيدا . ويتفق الرمانى فى ذلك مع نظر النقاد المحافظين الذين يحبون من الشعر (ماقارب فيه القائل اذا شبه)[2] والذين عدوا المقاربة في التشبيه عنصرا مهما من عناصر عمود الشعر العربى ، وعابوا على ابى تمام كثيرا من تشبيهاته التى أبعد فيها ، فلم يساهم في اخراج الاغمض الى الاظهر .

ويحس الرمانى باهمية التشبيه وهو عنده مما يتفاضل فيه الشعراء ، وتظهر فيه بلاغة البلغاء وذلك أنه يكسب الكلام بيانا عجيبا) ولعله واضح أن الرمانى لم يتحدث عن التشبيه هذا الحديث الجاف الذى يهتم بالحدود والتعريفات ، ولكن تحدث عنه حديثا ذوقيا جماليا ، وقد حلل كثيرا من تشبيهات القرآن تحليلا فنيا صيبا كشف عما فيها من مواطن الجمال ، وبحث كما رأينا عن علل أخرى لجمال التشبيه تخرج عن طرفى التشبيه وادواته مستندا الى الاثر النفسى الذى يتركه التشبيه في النفس ، وما يثيره من انفعالات عن طريق مخاطبة الحواس الاخرى

---

١ — العمدة : ١/ ٢٨٧
٢ — انظر مقدمة شرح حماسة ابى تمام للمرزوقى : ١/ ٩

المختلفة ، وقد توسع عبد القاهر الجرجاني بعد الرماني في الحديث عن هـذا الجانب النفسي ، وأطال الوقوف عنده ، على حين ظل كثير من النقاد يتحدثون عن التشبيه من جانبه الشكلي ، ويهتمون بتعريفاته وأركانه وحدوده وهيئاته .

٣ ــ الاستعـــاره (١) :

وعرف الاستعارة بأنها (تعليق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغـة على جهة النقل للابانة) وهو بذلك لم يفرق بينها وبين المجاز ، ولكنه فرق بينها وبين التشبيه ، فلاحظ أن الكلام في التشبيه يبقى على حقيقته ، ولا يخرج عن معناه الاصلي ، بينما الاستعارة خروج الكلام عما وضع له في أصل اللغة . ومن هنا كـان لابد في كل استعارة من معنى حقيقي . فقول امرىء القيس (قيد الاوابـد) حقيقته (مانع الاوابد) وبذلك يكون خروج اللفظ عن معناه الحقيقي الـى معنى جديد خروجا من أصل الى فرع . وغاية هذا الخروج هي الايضاح والبيـان ، وبذلك تكون الاستعارة كالتشبيه في أنها تخرج الاغمض الى الاوضح . ومن هنـا كان الرماني ينفر أيضا من الاستعارات البعيدة لانها لاتؤدي هذه الغاية والاستعارة الحسنة عنده هي التي (توجب بلاغة بيان لاتنوب منه الحقيقة) .

وأركان الاستعارة ثلاثة : مستعار ، ومستعار له ، ومستعار منه . ويمضي بعد ذلك يسوق أمثلة من القرآن ، ويشرحها مبينا جمالها وفضلها على الحقيقـة يعرض لقوله تعالى : (وقدمنا الى ماعملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا) حقيقة قدمنا هنا : عمدنا . وقدمنا أبلغ منه ، لانه يدل على أنه عاملهم معاملـة القادم من سفر ، لانه من أجل امهاله لهم كمعاملة الغائب عنهم ، ثم قـدم فرآهم على خلاف ما أمرهم ، وفي هذا تحذير من الاغترار بالامهال ، والمعنـى الذي يجمعهما العدل ، لان العمد الى ابطال الفاسد عدل . والقدوم ابلغ لما بينا . وتحدث عن الاستعارة في قوله تعالى (فاصدع بما تؤمر) فقال : (حقيقته فبلغ ماتؤمر . والاستعارة ابلغ من الحقيقة لان الصدع بالامر له تأثير فيصير بمنزلـة مالم يقع . والمعنى الذي يجمعهما : الايصال . الا أن الايصال الذي له تأثير كصدع الزجاجة ابلغ) ويمضي يحلل أمثلة كثيرة من الاستعارات التي وردت فـي

---

١ ــ النكت : ٧٩ ــ ٨٧

القرآن مبينا ما فيها من وجوه الجمال وفضلها على الحقيقة ، وأشار الى هذا الاثر النفسى الذى تتركه فى السامع .

وهو في ذلك كله يقوم بما عرف بعد عند المتأخرين باجراء الاستعارة ، ولكنه اجراء يعتمد على الذوق الفنى الرفيع ، وتعد أمثلته نقدا تطبيقيا جماليا .

٤ — التلاؤم (١) :

ويتعلق بنظم الالفاظ وتأليفها ، وما ينبغى أن يكون بينها من انسجام ، ولذلك كان التلاؤم نقيض التنافر ، وكما كانت البلاغة عنده في ثلاث طبقات كان التأليف فى ثلاث طبقات أيضا : تأليف فى حروفه هجنة وتنافر كقول الشاعر :

وقبر حرب بمكان قفر … وليس قرب قبر حرب قبر

وتأليف متلائم ولكنه فى الطبقة الوسطى كقول الشاعر :

رمتنى وستر الله بينى وبينها … عشية آرام الكناس رميم

وتأليف فى الطبقة العليا من حيث التلاؤم والانسجام وهو القرآن . ومن الواضح فى تقسيمات الرمانى هذه احساسه بتفوق القرآن في مجال النظم والبلاغة ، وتفرده عن كل ماعداه من ألوان الكلام . ويتحدث عن سبب حسن النظم وتلاؤمه ، فيرجعه الى (تعديل الحروف فى التأليف ، فكلما كان أعدل كان أشد تلاؤما) وسبب رداءة التأليف تنافر الحروف وعدم انسجامها . (وأما التنافر فالسبب فيه ماذكره الخليل من البعد الشديد أو القرب الشديد ، وذلك أنه اذا بعد البعد الشديد كان بمنزلة الطفر ، واذا قرب القرب الشديد كان بمنزلة مشى المقيد ، لانه بمنزلة رفع اللسان ورده الى مكانه .

وكلاهما صعب على اللسان ، والسهولة فى ذلك فى الاعتدال) .

وهكذا ينبغى أن يراعى فى تأليف الحروف ، وسبكها فى سياق النظم الاعتدال فى القرب والبعد ، وهذا الاعتدال هو الذى يريح اللسان ، ويسهل

---

١ — النكت : ٩٤ — ٩٦

عليه نطق الكلام دون مشقة أو عناء ، وهو الذى يجعل الاذن ايضا تستقبله مستريحة اليه ، والنفس تهش له وتقبل عليه .

٥ — الفواصل (١) :

يسمى الرمانى نهاية الآيات فواصل تحرجا من اطلاق اسم السجع عليها وذلك لما لصق فى أذهان بعض الناس من كراهة هذا الاسم . وقد سبق أن بينا عند الحديث عن السجع عند الجاحظ هذه المسألة ، وأوردنا رده عليها ، وتفريقه بين سجع القرآن وسجع الكهان الذى ورد الحديث بكراهته . وقد رد المتأخرون على الرمانى انكاره للسجع فى القرآن ولم يسموا فى ذلك عيبا . فقد بين ابن الاثير أن ماذم من السجع هو (ماكان مثل سجع الكهان لاغير ، وأنه لم يذم السجع على الاطلاق ، وقد ورد فى القرآن الكريم ، وهو صلى الله عليه وسلم نطق به فى كثير من كلامه (٢)) .

وقد عرف الرمانى الفواصل بأنها (حروف متشاكلة فى المقاطع توجب حسن افهام المعانى) والفواصل هذه على قسمين : احدهما على الحروف المتجانسة ، كقوله تعالى (طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى ، الا تذكرة لمن يخشى) والآخر على الحروف المتقاربة ، كالميم مع النون فى قوله تعالى : (الرحمن الرحيم ، مالك يوم الدين) والدال مع الباء نحو (ق ، والقرآن المجيد) ثم قال : (هذا شيء عجيب) ويشير الرمانى بعد ذلك الى مافى الفواصل من الجمال ، وخاصة فواصل القرآن التى (كلها بلاغة وحكمة ، لانها طريق الى افهام المعانى التى يحتاج اليها فى احسن صورة يدل بها عليها ، والفائدة فى الفواصل دلالتها على المقاطع وتحسينها الكلام بالتشاكل وابداؤها فى الآى بالنظائر) .

٦ — التجانس (٣) :

يقصد بها الجناس ، ويقول فيه (تجانس البلاغة هو بيان بأنواع الكلام الذى يجمعه أصل واحد فى اللغة) ولم يقصد بالجناس الى جميع صوره المعروفة

١ — النكت : ٩٧ — ٩٩
٢ — المثل السائر : ١٩٨/١
٣ — النكت : ٩٩ — ١٠٠

وانما توقف عند نوعين منه ، سمى احدهما : المزاوجه ، والثاني : المناسبة فاما المزاوجه فتقع فى الجزاء كقوله تعالى : (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه) أى جازوه بما يستحق طريق العدل ، الا أنه استعير للثاني لفظ الاعتداء لتأكيد الدلالة على المساواة فى المقدار فجاء على مزاوجه الكلام لحسن البيان ، ومن ذلك : (مستهزئون الله يستهزئ بهم) أى يجازيهم على استهزائهم وقد سمى البلاغيون هذا النوع فيما بعد باسم (المشاكله) وأما المناسبة فهى تدور فى فنون المعانى التى ترجع الى أصل واحد • كقوله تعالى : (ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم) فجونسيا الانصراف عن الذكر صرف القلب عن الخير ، والاصل فيه واحد وهو الذهاب عن الشئ • أما هم فذهبوا عن الذكر ، وأما قلوبهم فذهب عنها الخير •

٧ — التصريف (١) :

وهو تصريف لفظ ، وتصريف معنى • أما تصريف اللفظ فهو صياغة أصل الاشتقاق فى صيغ وأوزان متعددة بما يعبر عن معان مختلفة ، كتصريف (الملك) فى معنى : مالك وملك ، وذى ملكوت ، والمليك ، وفى معنى التمليك والتمالك والاملاك والتملك والمملوك • ومن الواضح أن هذا النوع من الحديث ألصق بموضوع الصرف منه بموضوع البلاغة ، وهو المعروف باسم (الاشتقاق) وأما تصريف المعنى فهو سياق المعنى الواحد فى الدلالات المختلفة ومن أمثلة ذلك ماورد فى القرآن من قصص ، فالقصة يرد ذكرها فى أكثر من موضع ، وتتصرف على وجوه مختلفة من المواعظ والعبر • فقد ذكرت قصة موسى فى سورة الاعراف وفى طه والشعراء وغيرها لوجوه من الحكمة والفائدة (منها التصرف فى البلاغة من غير نقصان ولى أعلى مرتبة ، ومنها تمكين العبرة والموعظة ، ومنها حل الشبهة فى المعجزة) •

٨ — التضمين (٢) :

وهو حصول معنى فى الكلام من غير ذكر له باسم أو صفة هى عبارة عنه ، ويدل الكلام عليه دلالة اخبار او دلالة قياس • وهو نوعان : تضمين توحى به

---

١ — النكت : ١٠١ — ١٠٢
٢ — النكت : ٩٤ — ٩٥

بنية الكلمة نفسها ، فكلمة (معلوم) توجب أنه لابد من عالم ، و (مقتول) أنه لابد من قاتل ، فهذا يدل عليه الكلام دلالة اخبار ، لانه ظاهر في معناه .

والنوع الثاني : تضمين في العبارة ، ويدل عليه الكلام دلالة اخبار من جهة جريان العادة ، وذلك كقولهم (الكر بستين) المعنى فيه : بستين دينارا . فهذا مما حذف وضمن الكلام معناه لجريان العادة به . والتضمين كله ايجاز استغنى به عن التفصيل .

ويرى الرماني أن هنالك نوعا آخر من التضمين خاصا بالقرآن ، وذلك أن كل آية لاتخلو من تضمين لم يذكر باسم أو بصفة ، ومن ذلك (بسم الله الرحمن الرحيم) فهو قد تضمن التعليم لاستفتاح الامور على التبرك به . والتعظيم لله بذكره . وأنه أدب من آداب الدين . وشعار للمسلمين . وأنه اقرار بالعبودية أو اعتراف بالنعمة التي هي من أجل نعمه ، وأنه ملجأ الخائف . ومعتمد للمستنجح . وقد ذكر أنه قد بين هذا النوع من التضمين في كل آية في كتابه (الجامع لعلم القرآن) .

٩ — المبالغة (١) :

يتسع الرماني في مدلول المبالغة ، ويعرفها بقوله : (هي الدلالة على كبر المعنى على جهة التغيير عن أصل اللغة لتلك الابانة) فالمبالغة اذن تساهم في توسيع مدلول المعنى ، واعطائه حجما أبعد . وهو يقسم المبالغة الى الوجوه التالية :ـ

١) المبالغة في الصفة ، عن طريق استعمال صيغ المبالغة المعروفة كفعلان ، وفعول ومفعل ، ومفعال ، فقد عدل عن راحم الى رحمان للمبالغة .

٢) المبالغة عن طريق التعميم ، وترك الصيغة الخاصة الى الصيغة العامة كقوله تعالى : (خالق كل شيء) وقول القائل : أتاني الناس، ولعله لايكون أتاه الا خمسة ، فاستكثرهم وبالغ في العبارة عنهم .

٣) مبالغة لاخراج الممكن الى الممتنع ، وضرب المثل به ، كقوله تعالى : (ولايدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط) .

٤) مبالغة باخراج الكلام مخرج الاخبار عن الاعظم الاكبر ، كقول القائل : جاء الملك ، اذا جاء جيشه له ، ومنه قوله تعالى : (وجاء ربك والملك

---

١ — النكت : ١٠٤ — ١٠٦

صفا صفا) فجعل مجيء دلال الآيات مجيئا له على المبالغة في الكلام .

٥) مبالغة باخراج الكلام مخرج الشك كقوله تعالى : (وانا أو اياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين) ومنه : (قل ان كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين) .

٦) ومبالغة تكون بحذف الجواب كقوله : (ولو ترى اذ وقفوا على النار) — و (لو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب) كأنه قيل : لجاء الحق ، أو لعظم الامر . وكل ذلك يذهب اليه الوهم لما فيه من التفخيم ، والحذف أبلغ من الذكر ، لان الذكر يقتصر على وجه ، والحذف يذهب فيه الوهم الى كل وجه من وجوه التعظيم .

وواضح من ذلك أن الرماني يتحدث عن المبالغة حديثا عاما ، ويدرس بعض صورها التي وردت في القرآن ، وكأنه في حديثه هنا انما كان ينظر الى هول العبارة والمعنى الذي يمكن أن تحركه في النفس سواء أكان ذلك عن طريق اللفظة المفردة أو عن طريق استخدام صور بلاغية ، أو عن طريق تصريف العبارة على شكل معين .

١٠ ـ البيان[1] :

عرفه بما يشبه أن يكون دلالة وتمييزا ، فقال : (هو الاحضار لما يظهر به تمييز الشيء من غيره في الادراك) ، وجعله أربعة أقسام هي : كلام ، وحال ، واشارة ، وعلامة . ومن الواضح أنه يستفيد من حديث الجاحظ الذي سبق أن قسم البيان الى خمسة أقسام وهي : اللفظ ، والخط ، والاشارة ، والعقد ، والنصبة . والكلام عند الرماني نوعان : كلام جيد ، وكلام رديء . والجيد ما (يظهر به تميز الشيء من غيره) فهو اللغة الفنية والتعبير الجميل وذلك هو البيان . وأما الكلام المخلط والمحال والملحون فليس ببيان ، ويرد كلام الجاحظ بأنه (ليس كل من أفهمك حاجته فهو بليغ ، فيقول : (وليس

---

١ ـ النكت : ١٠٦ ـ ١٠٧

كل بيان يفهم به المراد فهو حسن من قبل أنه قد يكون على عى وفساد ، كقول السوادى وقد سئل عن أتان ٠٠) ومضى يردد نفس الامثلة التى سبق أن أوردها الجاحظ فى هذا المجال ٠ ومن هنا كان البيان مخصصا بالقول الحسن فقط ، ولا يصح (أن يطلق اسم بيان على ماقبح من الكلام ، لان الله قد مدح البيان ، واعتد به فى أياديه الجسام) ٠

ومضى يبين بعد ذلك أن حسن البيان على مراتب ، واعلاها مرتبة (ماجمع أسباب الحسن فى العبارة من تعديل النظم حتى يحسن فى السمع ، ويسهل على اللسان ، وتتقبله النفس تقبل البرد ، وحتى يأتى على مقدار الحاجة فيما هو حقه من المرتبة) وهذا هو تأليف القرآن ، فالقرآن كله فى نهاية حسن البيان ٠ ومن الواضح أن هذا هو ماكان قد سماه قبل قليل التلاؤم أو حسن التأليف ، ثم أوضح أن البيان فى الكلام يكون بطريقتين : أن يكون باسم أو بصفة ، أو تأليف من غير اسم للمعنى أو صفة ، كقولك : غلام زيد ، فهذا التأليف يدل على الملك من غير اسم أو صفة ٠ وكقولك : قاتل ، فيدل على مقتول وقتل من غير ذكر اسم أو صفة لواحد منها ، ولكن المعنى مضمن بالصفة المشتقة ٠ ثم يقرر كما قرر الجاحظ من قبل أن دلالة الاسماء والصفات متناهية ، فأما دلالة التأليف فليس لها نهاية ، ولهذا أصح التحدى فيها بالمعارضة لتظهر المعجزة ٠

وجوه الاعجاز الاخرى (١) : وبعد أن تحدث عن هذه الابواب العشرة للبلاغة التى تكون أحد جوانب الاعجاز في القرآن ، مضى يتحدث عن الجهات الست الاخرى التى ذكر أنها تشكل الجانب الثانى للاعجاز ٠

فأما ترك المعارضة مع توفر الدواعى وشدة الحاجة : فان وجه الاعجاز فيها أن انسانا مثلا لو توفرت دواعيه الى شرب ماء بحضرته من جهة عطشه واستحسانه لشربه وكل داع — يدعو الى مثله ، وهو مع ذلك ممكن له ، فلايجوز ألا تقع شربة منه حتى يموت عطشا لتوافر الدواعى على مابينا ، فان لم يشربه مع توفر الدواعى له دل على عجزه عنه ، كذلك توفر الدواعى الى المعارضة على القرآن لما لم تقع المعارضة دل ذلك على العجز عنها

---

١ — النكت : ٩٤ — ٩٥

يقول : (فان قال قائل : فلعل السور القصار ممكن للناس قيل له : لا يجوز ذلك من قبل أن التحدى وقد وقع بهما ، فظهر العجز عنها فى قوله تعالى : (قل فائتوا بسورة من مثله) فلم يخص بذلك الطوال دون القصار) .

ويشير فى هذا المجال الى ماسبق أن أشار اليه الجاحظ من قبل ، وهو أن العرب أشعر من المولدين وأقدر على الكلام منهم ، وهم أطبع على القول ، فهو يجرى فى سلائقهم وتتدفق به قرائحهم ، فاذا كان العرب وهم على مثل هذه الحال من علو الكعب فى الفصاحة والبلاغة قد عجزوا عن معارضة القرآن ، أو الاتيان بمثله فلاشك أن المولدين أو غيرهم أكثر عجزا عن ذلك . واذا وقع العجز على العرب فهو ثابت على غيرهم بالبداهة . يقول : فان قال قائل : فلم اعتمدتم على الاحتجاج بعجز العرب دون المولدين وهو عندكم معجز للجميع مع أنه يوجد للمولدين من الكلام البليغ شئ كثير ؟ قيل : لان العرب كانت تقيم الاوزان والاعراب بالطباع وليس فى المولدين من يقيم الاعراب بالطباع كما تقيم الاوزان ، والعرب على البلاغة أقدر لما بينا من فطنتهم لما لا يفطن له المولدون من اقامة الاعراب بالطباع ، فاذا عجزوا عن ذلك فالمولدون عنه أعجز[1]) .

تلك هى رسالة الرمانى فى اعجاز القرآن ، وقد كان واضحا فيها أنه استطاع أن يتمثل آراء من تقدمه تمثلا واضحا . وخاصة الجاحظ الذى يبدو تأثره به واضحا جليا فى كثير من المواضع . استفاد من حديثه عن الايجاز والتلاؤم . ومن حديثه عن البلاغة والبيان ، وأورد كثيرا من أمثلته ، وقد استطاع الرمانى أن يصوغ كثيرا من المسائل البلاغية فى صورتها النهائية المتكاملة . فعرض الايجاز فى أكمل صوره بحيث لم يضف اليه أحد من البيانيين بعد ذلك شيئا . وأضاف فى مسائل التلاؤم والتضمين . والتصريف اضافات جديدة الى البلاغة العربية . وقد تناول الحديث عن اعجاز القرآن تناولا فنيا أسهب فيه القول فى بلاغة القرآن التى كانت عنده الوجه الاساسى فى هذا الاعجاز . فتحدث عما يختص من ذلك بالمعانى ، والصور البيانية كالتشبيه والاستعارة والايجاز والمبالغة وحسن البيان ، وعرض لموسيقى القرآن وحسن ايقاعه وانسجام تأليفه ونظمه من خلال حديثه عن تلاؤم الالفاظ ودقة سبكها . وقد رد الاعجاز — كما رأينا — الى هذه الوجوه البلاغية التى تحدثنا عنها ، ونحب أن ننبه ها هنا الى أن هذه الوجوه لم تهمل النظم ، فمفهوم النظم داخل فيها أولا ، وهى جزء منه ، ثم ان الرمانى من ناحية ثانية قد أوضح فى أكثر من موضع أنه لم يقصد

---

١ — النكت : ٢١٣

في بابه . عرض لقوله تعالى : (ولكم في القصاص حياة) وقارنه بالمثل العربي الذي هو في نفس معناه والذي هو مستحسن مأثور عند العرب : (القتل انفى للقتل) فرأى ان التعبير القرآني ابلغ من اربعة وجوه : انه اكثر في الفائدة ، واوجز في العبارة ، وابعد من الكلفة بتكرير الجملة ، واحسن تأليفا بالحروف المتلائمة . وشرح ذلك فقال : (واما كون الآية اكثر في الفائدة فلان فيها كل ما في قولهم : (القتل انفى للقتل) وزيادة معان حسنة منها ابانة العدل لذكر القصاص . منها ابانة الغرض المذكور الحياة ومنها استدعاء بالرغبة والرهبة لحكم الله به ، واما الايجاز فان الذي هو نظير (القتل انفى للقتل) قوله : (القصاص حياة) والاول اربعة عشر حرفا والثاني عشرة احرف . واما البعد عن الكلفة بالتكرير الذي فيه مشقة فان في قولهم : (القتل انفى للقتل) تكريرا غيره ابلغ منه . ومتى كان التكرير كذلك فهو مقصر في باب البلاغة عن اعلى طبقة ، واما الحسن بتأليف الحروف المتلائمة فهو مدرك بالحس ، وموجود في لفظ الآية ، فان الخروج من الفاء الى اللام اعدل من الخروج من اللام الى الهمزة لبعد الهمزة من اللام ، وكذلك الخروج من الصاد الى الحاء اعدل من الخروج من الالف الى اللام . فباجتماع هذه الامور التي ذكرناها صار ابلغ واحسن وان كان قولهم بليغا حسنا (١)) وقارن في باب التجانس بين قوله تعالى (مستهزئون الله يستهزئ بهم) وبين قول الشاعر :

الا لا يجهلن احد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

فلاحظ ان قول الشاعر حسن في البلاغة ولكنه دون بلاغة القرآن لانه لا يكون بالعدل كما اذنت بلاغة القرآن ، وانما فيه الايذان براجع الجهل فقط (٢) .

ـ تفسير الرماني للقرآن : وقد ذكرنا في بداية الحديث عن الرماني ان له تفسيرا كبيرا للقرآن معروفا باسم (الجامع في علم القرآن) ولكن الكتاب ضاع ولم يصل الينا كاملا ، وبين ايدينا منه الجزء العاشر الذي شرح فيه معظم سورة آل عمران ، وتجاوز عند آخرها وتلاه الجزء الحادي عشر من سورة النساء ، وهو مخطوط مصور في معهد المخطوطات عن (طشقند) ومن خلال هذا الجزء نستطيع ان نتصور الى حد ما منهج الرماني في تفسيره للقرآن اذا يغلب عليه الاهتمام بالجانب اللغوي والنحوي عن الآيات ، فهو يشرح الفاظ الآية ويستشهد عليها بشعر وامثلة من كلام العرب ، ويتوقف عند بعض الامور النحوية فيناقشها ويبين الوجه فيها ، وقد يتحدث عن مناسبة الآية فيذكر ما قيل في ذلك وقد يلم احيانا ببعض القضايا البلاغية كما في قوله تعالى : (لله ما في السموات وما في الارض والى الله ترجع الامور) حيث يلاحظ ان الذكر الحكيم .

---

١ ـ النكت : ٧٣ ٢ ـ النكت : ٩٩

قد أوقع المظهر موقع المضمر ، ويعلل الرماني السبب في ذلك فيذكر قولين : (احدهما ليكون كل واحد من الكلامين مكتفيا بنفسه والآخر لان المظهر في اسم الله أفخم في الذكر من المضمر ، وصفة ملكه موضع تفخيم)[1] ويعرض لاستعمال (كان) في قوله تعالى : (كنتم خير أمة أخرجت للناس) ويتساءل : لم لم يقل : أنتم خير أمة ؟ وعلل ذلك بأمرين أحدهما : أنه لما قد كان مايسمع من الخبر في هذه الامة أتى من جهة البشارة به عن الحسن فقد ذكر (كنتم) لتقدم البشارة ، والثاني : أن دخول (كان) لتأكيد وقوع الامر لامحالة ، لانه بمنزلة ماكان في الحقيقة ، على نحو (واذكروا اذ انتم قليل) وفي موضع آخر : (اذ كنتم قليلا فكثركم) وعلى نحو ذلك (وكان الله غفورا رحيما) ويشير أحيانا الى مابين الآيات من ترابط واحكام وتسلسل في السياق ، فان سأل سائل عن قوله تعالى : (لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون) وقال : ماصلتها بالآية التي قبلها : (ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار فلن يقبل من احدهم ملء الارض ذهبا ولو افتدى به) فالجواب أنه لما ذكر في الآية الاولى أنه لن يقبل من أحدهم ملء الارض ذهبا ولو افتدى به ، وصل ذلك بلن تنالوا البر لئلا يؤدي امتناع غناء الفدية الى الفتور في الصدقة وماجرى مجراها من وجوه الطاعة . كما نجده في أحيان أخرى يفرق بين دلالات الالفاظ المختلفة ، ويشير الى الفروق الدقيقة التي توجد بينها مما لايكاد يتنبه اليه الا خبير بصير بفن الكلام ، وكأنه يشير الى تمييز الذكر الحكيم بهذه الناحية . ففي قوله تعالى : (فمن افترى على الله الكذب من بعد ذلك فأولئك هم الظالمون) يحاول أن يفرق بين الظلم والجور ، فيقول : (ان أصل الظلم النقصان للحق ، والجور العدول عن الحق ، ولذلك خولف بين النقيضين فيهما ، فنقيض الجور العدل ، وهو العدول بالفعل الى الحق ، ونقيض الظلم الانصاف وهو اعطاء الحق على التمام) .

ونلمح في هذا الجزء المتبقي لدينا من التفسير من آثار الاعتزال ظاهرة التأويل وصرف الآية التي تخالف المعتقد الاعتزالي عن ظاهرها . وقد مربنا في رسالة النكت محاولة من الرماني لتطويع البلاغة لخدمة الاعتزال ، حينما عرض لقوله تعالى : (وجاء ربك والملك صفا صفا) فعد ذلك من باب المبالغة في القول ، وأول مجيء الله بمجيء آياته ودلائله وذلك تطبيقا لمبدأ التوحيد عند المعتزلة الذي لايجيز على الخالق الذهاب والمجيء والحلول ، ومثل ذلك أول قوله تعالى : (فأتى الله بنيانهم من القواعد) بأن الذي أتاهم هو عظيم بأسه[2] . ونجدها هنا في كتاب

---

١ — المخطوط غير مفهرس ولذلك لم نستطع أن نضع ارقام الصفحات التي نقلنا عنها .
٢ — النكت : ١٠٥

(الجامع فى علم القرآن) مثل هذه المحاولة فى تأويل مايخالف الاعتزال وصرفه عن وجوهه ، فقوله تعالى : (والله محيط بما تعملون) يمكن أن تشتم منه رائحة مشابهة الله الاجسام ، ولذلك نجد الرمانى حرصا على التنزيه المطلق فى مبدأ التوحيد يعمد الى نفى الاحاطة الحقيقية عن الله ، ويجعلها من باب المجاز . ويسأل (هل يوصف الله بأنه محيط حقيقة أو مجازا ؟ قال أبو على : مجاز . لان المحيط بالشئ هو الطايف به من حواليه ، وهذا من صفة الاجسام ، وانما حقيقته أنه باقتداره عليه وعلمه به قد حصره من جميع جهاته كما يحصر المحيط به وهو مما لايفهم معناه الا بتقدير أصله) ونلمح فى شرحه لقوله تعالى : (ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) أثرا لنظرية الحسن والقبح الذاتيين عند المعتزلة . (اذ يقول : (فأما المنكر فهو القبيح لانكار العقل له) . كما نجده كلما وردت آية تؤيد الاعتزال اتخذ منها مجالا لتأكيد مذهبه والرد على خصومه ومخالفيه فهو يتوقف عند قوله تعالى : (وما الله يريد ظلما للعالمين) ويقول : (هل فى الآية حجة على المجبرة ؟ الجواب : نعم ، من جهة النفى لارادة الظلم ، فلو أراد ظلم بعضهم لبعض لكان قد أراد ظلمهم ، وكذلك لو أراد ظلم الانسان لغيره لجاز أن يريد أن يظلمه هو لانه لافرق بينهما فى القبح) .

وقد درج الرمانى فى تفسيره أنه بعد أن يورد الآية ويشرحها يعقب عليهما بذكر العبرة منها والفائدة التى تضمنتها ، على شاكلة شرحه لقوله تعالى : (واعتصموا بحبل الله جميعا ولاتفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم اذ كنتم اعداء ، فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته اخوانا) فقد قال فى أعقاب الشرح : (وقد تضمنت الآية النهى عن التفرق باختلاف الكلمة الى الاجتماع على الحق الذى توجبه الحكمة ، والاستعانة على ذلك بحبل الله والتذكر لنعمه) . وقد سبق أن مر معنا حينما تحدثنا عن التضمين فى رسالة النكت فى اعجاز القرآن اشارة الرمانى الى هذا النوع من التضمين فى اعقاب كل آية .

بعض آراء الرمانى النقدية : وللرمانى بعد ذلك بعض الآراء النقدية والبلاغية المتفرقة التى استطعنا أن نعثر عليها . من ذلك مثلا حديثه عن أغراض الشعر ، وهى عنده خمسة . نقل عنه ابن رشيق أنه قال : (ان ماتجرى عليه أغراض الشعر خمسة : النسيب والمدح ، والهجاء ، والفخر ، والوصف ، ويدخل التشبيه والاستعارة فى باب الوصف)(١) ولعله فى ذلك يرد على قدامه بن جعفر الذى كان قد أدخل التشبيه فى أغراض الشعر وجعله قسما مستقلا برأسه ، ولكن تقسيم الرمانى هذا لم يعجب أيضا حازم القرطاجنى

---

١ — العمدة : ١/١٢٠

الذى رد القرطاجنى بما يقوله : (وهذه التقسيمات كلها غير صحيحة لكون كل قسم منها لا يخلو من أن يكون فيه تغير أو عدم تغير) . ورأى حازم أن أمهات الأغراض الشعرية أربعة هى (التهانى وما يتبعها ، والتعازى وما يتبعها ، والمدائح وما يتبعها ، والأهاجى وما يتبعها[1]) .

ويكره الرمانى الغموض فى القول ، ويحدد الأسباب التى يمكن أن يعمى بسببها وجه الكلام ويقع فيه الاشكال والغموض ، ويرد هذه الاسباب الى ثلاثة وهى : التغيير عن الاغلب بعدم التزام الترتيب الطبيعى لاجزاء الكلام بتقديم أو تأخير أو ما أشبه ذلك والثانى سلوك الطريق الابعد وعدم اتيان المراد من قرب ، والثالث ايقاع المشترك باستعمال الفاظ تحتمل أكثر من وجه وتشترك فى أكثر من دلالة . ويضرب مثلا على ذلك قول الفرزدق :

وما مثله فى الناس الا مملكا   أبو أمه حى أبوه يقاربه

ويذكر أنه جمع الاسباب الثلاثة وشرحها فقال : (فالتغيير عن الاغلب هو التقديم لان التقدير وما مثله فى الناس حى يقاربه الا مملكا ابو امه ابوه) ويقصد بالملك هشام بن عبد الملك والممدوح هو ابراهيم بن هشام خال هشام بن عبد الملك وأما سلوك الطريق الابعد فقوله : (ابو أمه أبوه) وكان يجب أن يقول : (خاله) وأما المشترك فقوله : (حى يقاربه) لان لفظة (حى) تشترك فيها القبيلة والحى من سائر الحيوان المتصف بالحياة ولذا عدت أبيات المعانى رأيتها لاتخرج عن هذه الاسباب الثلاثة[2]) .

واهتم الرمانى ـ كما هو حال المعتزلة جميعا ـ بموضوعات الخبر والانشاء ، فربط بين التعجب والابهام ، وقال (المطلوب فى التعجب الابهام ، لان من شأن الناس أن يتعجبوا مما لم يعرف سببه ، فكلما استبهم السبب كان التعجب أحسن . قال : وأصل التعجب انما هو للمعنى الخفى سببه ، والصيغة الدالة عليه تسمى تعجبا مجازا[3]) وهكذا يتحدث الرمانى عن الاثر النفسى للتعجب ، ويربط بين الصيغ وشعور المتعجب واحساسه .

هذه هى آراؤه البلاغية والنقدية التى استطعنا الوقوع عليها ، ويجرى فيما تقدم من حديث أن الرمانى قد ترك أثرا كبيرا فيمن جاء بعده من البلاغيين والنقاد ، فقد أكثر الذين نقلوا عنه ، واهتموا بمصنفاته ، ولكن بعض النقاد ايضا قد هاجمه واخذوا عليه على كثرة الحدود والتقسيمات عنده .

---

١ ـ منهاج البلغاء : ٣٤١

٢ ـ معترك الاقران : ١/٤٢٢

٣ ـ العمدة : ٢/٢٦٧ ، وانظر تحرير ...

أبو عبيد المرزباني (ت : ٣٨٤ هـ)

والمرزباني أحد النقاد المعتزلة ، وهو محمد بن عمران ، قال العتيقي : كان مذهبه الاعتزال ، وكان ثقة . وقال الخطيب : ليس بكذاب ، وأكثر ماعيب عليه المذهب ، وروايته بالاجازة .. وهو اخباري مؤرخ أديب ، أصله من خراسان ، ومولده ووفاته ببغداد . ويبدو انه كان غزير العلم والمعرفة حتى قال واحد : انه ياحذ زمانه(١) . والمرزباني اهتمامات واسعة بالشعر والنقد أخبار الأدب والأدباء ، وله في ذلك مؤلفات كثيرة . فمن مؤلفاته التي اهتم فيها بأخبار الشعراء كتاب (معجم الشعراء) الذي ذكر فيه الشعراء على حروف المعجم . وكتاب أخبار الشعراء المشهورين والمكثرين من المحدثين وأنسابهم وأزمانهم أولهم بشار بن برد وآخرهم ابن المعتز ، وكتاب (أخبار أبي تمام) وكتاب (أخبار عبد الصمد بن المعذل) وكتاب (المفيد) في أخبار الشعراء وأحوالهم في الجاهلية والاسلام وديانتهم ونحلهم . وكتاب (الموشق) في أخبار الشعراء الجاهليين والمخضرمين والاسلاميين على طبقاتهم . وكتاب (الرياض) في أخبار المتيمين من الشعراء الجاهليين والمخضرمين والاسلاميين والمحدثين . كما صنف المرزباني كتبا في بعض الموضوعات الشعرية منها كتاب (الأنوار والأثمار) فيما قيل في الورد والنرجس وجميع الأنوار من الشعر . وما جاء فيها من الآثار والأخبار . وكتاب الزهد وأخبار الزهاد ، وكتاب (الشباب والشيب) و (كتاب المراثي) وله كتب أخرى في نقد الشعر والشعراء منها (كتاب الشعر) وهو جامع لفضائله ، وذكر محاسنه وأوزانه وعيوبه وأجناسه وضروبه ومختاره وأدب قائليه ومنشديه ، وبيان منحوله ومسروقه وغير ذلك . وكتاب (الموشح) فيما أنكره بعض العلماء على بعض الشعراء من كسر ولحن وعيوب الشعر .

ومن الواضح من خلال هذا العرض لمؤلفات المرزباني أن اهتمامه بالشعر وقضاياه وأموره كان واسعا ، فقد ضرب في الحديث عنه في أنحاء شتى من الاتجاهات ، ولكن مايؤسف له أن هذه المؤلفات قد ضاعت ولم يبق لدينا منها الا كتاب الموشح وكتاب معجم الشعراء ، ولو وصلت الينا جميعها أو كثرة منها لاستطعنا أن نكون عن المرزباني صورة متكاملة أو شبهها . خاصة وأن مؤلفاته من الكثرة بحيث تدل دلالة عميقة على شدة اهتماماته بالنقد والشعر وقضاياهما . وعلى العموم فاننا لانستطيع الآن أن نكون رأينا عن المرزباني الا من خلال مابقي لدينا من مؤلفاته ، وهي تدل على أنه كان من ذهنية اللغويين والنحويين على الرغم من أنه ناقد معتزلي ، وقد كنا نتوقع أن يكون أكثر تحررا وانفتاحا في النظرة من هذه الطائفة المحافظة من النقاد . وهذا يدعونا الى ملاحظة سوف نتوسع في الحديث عنها ونحن ندرس منهج المعتزلة

---

١ - انظر لسان الميزان : ٣ / ٦٧٣ ، وانظر الاعلام للزركلي : ٧ / ٢١٠

وخصائصهم فى البحث ، وهي أن المدرسة الاعتزالية مدرسة كلامية دينية أكثر منها مدرسة أدبية أو نقدية ومن هنا فانه يمكننا القول : ان أثر الاعتزال لا يبدو الا حين يعالج الناقد المعتزلي مسألة دينية أو كلامية ،وأما فيما عدا ذلك فان هذا الاثر لم يكن يبدو واضحا ، بل قد لا يكون له أثر عند بعض النقاد كما هو الشأن مثلا عند المرزباني الذى نتحدث عنه ، أو عند الصاحب بن عباد الذى سنعرض لرسالته (الكشف عن مساوئ المتنبي) بعد قليل .

فأما ما تبقى لدينا من آثار المرزباني النقدية فهو كتابه (معجم الشعراء) وكتاب (الموشح)

فأما معجم الشعراء فهو كتاب فى ترجمة الشعراء رتبه ترتيبا معجميا حسب أحرف الهجاء ، ولكنه ابتدأه مباشرة بحرف العين بمن اسمه (عمرو) من الشعراء ثم من اسمه (عمر) ثم (عامر) ثم (عدى) دون ملاحظة غاية معينة وراء هذا الترتيب ، ثم ينتقل الى باب الفاء فيذكر (فراس) و (فضالة) ثم باب خاص فيمن اسمه (الفضل) .. وبعد أن ينتهى الى الآخر عند حرف (الياء) يخصص فى نهاية الكتاب بابا يسميه : (باب ذكر من غلبت كنيته على اسمه) ويقول فى ذلك : ((من الشعراء المجهولين والأعراب المغمورين ممن لم يقع الينا اسمه ،وقد أثبت أخبارهم وأشعارهم فى الكتاب الذى اقتصرت فى هذا الموضع على ذكر كناهم وقبائلهم ،ونسقتهم على حروف الهجاء)) (1) ومن هؤلاء الذين ساقهم هاهنا : أبو أراكة الهذلي ،وأبو بكر بن عبد الرحمن الزهرى .. وغير ذلك من أسماء مغمورة لا يكاد المرء يعرف عنها شيئا . وليس فى الكتاب دراسة نقدية أو تعليق أو تحليل فني لشعر هذا الشاعر أو ذاك ولكنه تعريف سريع وترجمة تاريخية موجزة له ،تتحدث عن اسمه ولقبه وعشيرته ،وقد يسوق المرزباني شيئا من أشعاره بعضا مما استحسن له دون تعليق أو نقد ،ولكن قيمة الكتاب بعد ذلك أن فيه ترجمة لعدد كبير جدا من الشعراء العرب المغمورين الذين لا يكاد المرء يعرف عنهم شيئا بل لعله لا يجد أسماءهم فى أى كتاب آخر .

وأما كتاب المرزباني الآخر الموجود بين أيدينا فهو كتاب (الموشح) وهو فى (مآخذ العلماء على الشعراء فى عدة أنواع من الشعر) وهو يقصد بالعلماء هاهنا علماء اللغة والنحو ، فالكتاب من هذه الناحية ممثل لمنهج هؤلاء فى نقد الشعر ودراسته أصدق تمثيل . ويكاد يكون عمل المرزباني فى كتاب الموشح جمعا وتبويبا لملاحظات هذه الطائفة من النقاد حول الشعر ،وهى ملاحظات تهتم بمطابقة الشعر للغة والأصول المقررة فى النحو والعروض والمبادئ التى تعورف عليها فى تقدير الأدب .

وقد قسم المرزباني كتابه الى أبواب ، ابتدأه بباب أبان فيه عن بعض عيوب العروض والقافية

---

1 ـ معجم الشعراء : 511

التي أخذت على الشعراء كالسناد والايطاء والاقواء والاكفاء ، ثم مضى يتحدث عن عيوب الشعراء ، واتبع في ذلك التقسيم الزمني ، فتحدث أولا عن عيوب الشعراء الجاهليين وقد استعرض هذه العيوب أولا من خلال الشعراء ، فكان يذكر كل شاعر وعيوب من شعره ، كامرئ القيس والنابغة الذبياني وطرفة بن العبد وبشر بن أبي خازم ، وحسان بن ثابت ، وأوس بن حجر ، ثم حاول أن يصنف عيوب هؤلاء الجاهليين الى موضوعات فتحدث عن بعض عيوب الوزن كالتخليع والزحاف ، وبعض عيوب المعاني كفساد التقسيم وفساد المقابلات ، وعن بعض عيوب ائتلاف اللفظ والوزن ، وعن بعض عيوب ائتلاف المعنى والوزن معا ، ونقل ذلك كله عن قدامة بن جعفر ، ونقل جزءا آخر من عيوب الشعر عن ابن طباطبا في كتابه عيار الشعر ، ومن هذه العيوب التشبيهات البعيدة أو الغلو وبعض الابيات التي قصر فيها أصحابها في اللفظ أو في المعنى ، أو فيها بناء من الابيات مستكره الالفاظ قلق المعاني ، أو ما كان شعرا بعيدا غلقا ، أو فيها لجأ فيه الشاعر الى ضرورة من الضرائر ، ومضى يعدد بعضا من هذه الضرائر ، ويتحدث عنها ، ويسوق الأمثلة عليها موضحا ما كان منها مستقبحا وما كان سوغا مقبولا . ثم انتقل بعد ذلك الى الشعراء الاسلاميين ، فتحدث عما عيب من أشعارهم ، واستعرضهم شاعرا شاعرا ، وعدد طائفة كبيرة منهم كالفرزدق وجرير والاخطل وكثير والراعي النميري والقطامي وذي الرمة ، ثم حاول ها هنا أيضا أن يصنف عيوب هؤلاء الى مجموعة من الموضوعات ثم انتقل بعد ذلك الى الحديث عن عيوب الشعراء المحدثين كبشار ومروان بن أبي حفصة وأبي العتاهية وأبي نواس ومسلم بن الوليد والعباس بن الأحنف وأبي تمام والبحتري ، وانتهى بابن الرومي . وقد أطال الوقوف عند طائفة من هؤلاء المحدثين ممن ثار الجدل والخلاف حول شعرهم كأبي نواس وأبي تمام والبحتري . وراح يعرض ما أخذه العلماء والنقاد عليهم كالمبرد وابن المعتز وابن طباطبا . وقد بدا في حديثه عن هؤلاء المحدثين متأثرا لآراء اللغويين والنحويين ممن كانوا يفضلون الشعر القديم ، ويغضون من قدر المحدث . ثم ختم المرزباني كتاب الموشح بباب أتى فيه بما جاء في ذم الشعر الردئ ، وراح ينقل عن العلماء كثيرا من الاقوال في ذلك .

وأما المآخذ التي عرضها المرزباني في كتابه فيمكن ارجاعها بصورة عامة الى مآخذ تتعلق بالمعاني وأخرى تتصل بالشكل والاسلوب والأداة اللغوية التي تستعمل في التعبير

فمن عيوب المعاني الخطأ فيها وعدم اصابة الغرض منها . فقد عابوا على امرئ القيس :

لها ذنب مثل ذيل العروس   تسد به فرجها من دبر

وقالوا : ذيل الفرس مجرور، ولا يحسن أن يكون ذيل الفرس طويلا مجرورا ولا قصيرا، والصواب قوله :

خليجٌ إذا استدبرته سد فرجه | بضافٍ فويق الأرض ليس بأعزل (١)

ومن عيوب المعاني أن تكون رذلة بعيدة عن الشرف والرفعة والسمو ، فقد عاب أبو عمرو المتلمس لأنه أول من دعا الى البخل (٢) ، فابتعد عن المعاني الأخلاقية النبيلة ، وعيب على امرئ القيس والفرزدق لما فيه من تعهر وفحش (٣) . ومن عيوب المعاني المبالغة والتزيد فقد كان المهلهل من ربيعة معيبا بذلك ، كقوله :

فلولا الريح أسمع أهل حجر | صليل البيض تقرع بالذكور

وقالوا : كان منزله على شاطئ الفرات من أرض الشام وحجر هي اليمامة (٤) . ومن العيوب في المعاني عدم تشاكلها والتئام أجزائها ، كقول طرفة :

ولست بحلال التلاع مخافة | ولكن متى يسترفد القوم أرفد

فالمصراع الثاني غير مشاكل للأول (٥) .

ومن أمثلة المآخذ التي تتعلق بالأسلوب والأداة التعبيرية اللحن أو الخطأ في اللغة ، كان المبرد يقول : كان أبو نواس لحانة . فمن ذلك قوله :

فاخروا ألا تكون لجرول | ولا المزني كعب ولا لزياد

لحن في تخفيف ياء النسب في قوله : (المزني) في حشو الشعر وإنما يجوز هذا ونحوه في القوافي (٦) . ومن هذا الاضطراب اللغوي في التعبير التقديم والتأخير دون مسوغ . كقول النابغة الجعدي :

وشمول قهوة باكرتها | في التباشير من الصباح الأول

يريد : في التباشير الأول من الصبح ، فقدم وأخر (٧) . ومن المآخذ الاسلوبية استعمال الوحشي الغريب من الألفاظ . وكان أبو تمام يستكثر من استعمال ذلك في شعره ، فعيب به أشد العيب ، وقد أورد المرزباني كثيرا مما استقبح من الغريب عنده (٨) . ومن المآخذ الشكلية رداءة المطلع ، وعدم العناية بمفتتح القصيدة . قال ابن طباطبا : ينبغي للشاعر أن يحترز في أشعاره ومفتتح أقواله مما يتطير منه أو يستجفى من الكلام والمخاطبات ، مثل قول الأعشى :

ما بال عينك منها الماء ينسكب | كأنه من كلى مفرية سرب (٩)

---

١ — الموشح : ٣٩

٢ — الموشح : ١٠٩

٣ — الموشح : ٤١ — ١٨١

٤ — الموشح : ١٠٦

٥ — الموشح : ٧٣

٦ — الموشح : ١١٤

٧ — الموشح : ٩٣

٨ — الموشح : ٤٧٦

٩ — الموشح : ٧٢

ومن المآخذ الشكلية التي تتعلق بالخيال والتصوير فحش الاستعارة بعدم مراعاة التناسب والتلاؤم بين أجزائها كقول أوس بن حجر :

وذات هدم عار نواشرها   تصمت بالماء تولبا جدعا[1]

فهو أفحش في الاستعارة بأن سمى الصبي تولبا : وهو ولد الحمار

ومن عيوب الشعر التي أوردها المرزباني في الموشح السرقات ، ولكنه لم يتوقف عندها طويلا لأنه قد أتى بكثير منها في (كتاب الشعر) وهي عنده من عيوب الشعر ((وخاصة اذا قصر قول السارق عن مدى المسروق[2])) وقد أورد قول الاصمعي الذي اتهم الفرزدق بالسرقة ، وفضل عليه جريرا ، فذكر أن تسعة أعشار شعر الفرزدق سرقة ، وأما جرير فما علمته سرق نصف بيت ، ورد عليه بقوله : ((وهذا تحامل شديد من الأصمعي ، وتقول على الفرزدق لهجاء باهلة . ولسنا نشك أن الفرزدق قد أغار على بعض الشعراء في أبيات معروفة فأما أن نطلق أن تسعة أعشار شعره سرقة فهذا محال ، وعلى أن جريرا قد سرق كثيرا من معاني الفرزدق وقد ذكرنا ذلك في أخبار الفرزدق[3])) .

ذلك هو كتاب الموشح ومجمل سريع للمآخذ التي وردت فيه . ومن الواضح أن المرزباني كان فيه جامعا مصنفا ومبوبا مرتبا أكثر منه مبتكرا مبدعا أو صاحب آراء نقدية خاصة . فنحن قلما نجد له ملاحظة فنية ذات قيمة خطيرة . وعلى أن للكتاب — ولا شك — أهمية عظيمة في مجال الدراسات النقدية ، ذلك أنه يضع بين أيدينا صورة واضحة لنقد اللغويين والنحويين حتى نهاية القرن الثالث الهجري ، ويضم بين دفتيه مادة غنية جدا من الملاحظات والآراء النقدية المهمة مرتبه ترتيبا متناسقا سليما ، وهو كتاب أساسي ومصدر كبير لكل دارس للنقد العربي القديم .

---

١ — الموشح : ٨٨

٢ — الموشح : ١

٣ — الموشح : ١٦٨

الصاحب بن عباد (٣٢٦ هـ — ٣٨٥ هـ)

هو ابو القاسم اسماعيل بن ابى الحسن ، أخذ الادب عن أحمد بن فارس اللغوى وقد كان رجل سياسة وأدب ، فهو أول من لقب بالصاحب من الوزراء ، واجتمع فى مجلسه من الشعراء ، مالم يجتمع عنده غيره . ومن مؤلفات الصاحب كتاب فى اللغة سماه (المحيط) وكتاب (الامامة) يذكر فيه فضائل على و (كتاب أسماء الله تعالى وصفاته) وكتاب (الكشف عن مساوئ المتنبى[1]) كما ذكر ياقوت أن الصاحب قد ((صنف كتابا فى أحكام القرآن ، نصر فيه الاعتزال . وجود فيه[2])) . ولكن هذا الكتاب مفقود ولا نعرف عنه شيئا حتى نحكم على مذهب الصاحب فى تفسير القرآن . ومما لدينا من آرائه فى النقد والبلاغة كتابه فى الكشف عن مساوئ المتنبى . وهو [illegible] كان من وحى الخصومة النقدية التى ثارت حول مذهب المتنبى فى القرن الرابع . فقد ظهر المتنبى فى هذا القرن ، وهو شخصية طاغية جبارة ، فملأ الدنيا وشغل الناس بشعره ، وبالهت هذا الشعر أن أصبح موضوع حركة نقدية شبيهة بتلك الحركة التى نشأت من قبل حول مذهب أبى تمام ، وانشغل النقاد بهما ردحا طويلا من الزمن على أن الذى لاشك فيه أن الحركة النقدية حول ابى تمام تختلف كثيرا عن الحركة النقدية حول المتنبى ، فقد كانت هذه الاولى أكثر غنى فنيا ، وأعظم فائدة ، وأجود محصولا على النقد الادبى ، وذلك أنها كانت فى أغلب الاحيان حركة فنية محضة عرضت لمذهب أبى تمام من جميع جوانبه بدقة وعمق ، واستقصت كثيرا من عناصره ومقوماته ، وبينت ما فى هذا المذهب الذى عرف به أبو تمام من محاسن وسيئات ، ومن فضائل وسقطات ، وأرجعت هذا المذهب الى أصوله وجذوره الاولى . أما الحركة النقدية حول المتنبى فلم تكن بصورة عامة على مثل هذا الغنى . وذلك أن الدافع الى هذه الحركة فى أغلب الاحيان كان العداء الشديد لشخصية الشاعر ، ومحاولة تحطيمه بكل الوسائل ، أو التعصب له ومحاولة ابعاده عن المزالق والشبهات ، وكلتا هاتين الوجهتين يمكن أن تبعد عن النقد الدقة والموضوعية ، وروح العمق والاستقصاء والتحليل ، وتجعله احيانا أشبه بعبارات الثناء والتقريظ أو الذم والتثريب . أضف الى ذلك أن الخصومة حول أبى تمام كانت خصومة حول شاعر ذى مذهب محدد واضح . وقد أدرك النقاد طبيعة هذا المذهب وأبعاده وعناصره

١ — انظر فى ترجمة الصاحب وفيات الاعيان : ١/ ٢٠٨ ، ويتيمة الدهر : ٣/ ١٦١ ، وانباه الرواة : ١/ ٢٠١ ، ومعجم الادباء : ١٦/ ١٧٢

٢ — معجم الادباء : ١٦/ ١٧٢

الاولى ورأى فيه كثير منهم افسادا للشعر ، وخروجا به على طرائق الشعر العربي القديم ، وأما المتنبي فلم يسر على مذهب معين ، ولم يحاك احدا من الشعراء أو يقلده تقليدا تاما ، وانما اجتمعت في شعره كثير من خصائص الشعر العربي القديم والشعر الحديث . وكان شعره في ذلك كله أصداء لحياته ونفحات نفسه .

ولم يستطع النقاد الذين تحدثوا عن المتنبي في غالب الاحيان أن يفهموا مذهبه أو يدركوا أبعاده الحقيقية فاكتفى انصاره مثلا ((اما بتصوير الاعجاب الشديد ، أو تفسير المعاني ، أو الدوران حول حسن الابتداء وحسن التخلص وما أشبه من الامور الشكلية)) وكان هجوم الخصوم ((في اكثره هجوما على المتنبي الانسان من خلال الشعر))(1) أما شعر المتنبي فقد جمع في حقيقته بين القديم والحديث ، واستطاع أن يخرج ذلك كله مزجا قويا ، يمزج شعرا فيه الكثير من الروعة والجمال ، فهو في طلب المعاني كأبي تمام غواص عليها ، يعنى بأمرها ، ويجهد نفسه أن يأتي بالجديد المبتدع منها . وقد أدخل الى هذه المعاني ـ كما فعل أبو تمام ـ من قبله ـ كثيرا من ثمرات معرفته وثقافته ، فمزجها بالفلسفة والمنطق ، وبما اطلع عليه معارف المتصوفة والشيعة ولكن المتنبي كان في بعض الاحيان جريئا على اللغة يعترض طريقها ، ويتعسفها تصرف سيطرة واستبداد ، فقد تعقدت اللغة على يديه تعقيدا شديدا بما كان يتكلف لها من الشوارد والشواذ ليستطيع التعبير عن الاغراض الفلسفية الدقيقة والاحاطة بهذه الانواع من المعارف التي لم يسبق للشعر العربي أن ألم بها . وهو يبعد احيانا في الاستعارة حتى تنبهم العلاقة بين المشبه والمشبه به . صدم شعر المتنبي الاذواق بجرأته ـ كما قلنا ـ على اللغة ، وبمبالغاته الشديدة التي تصل أحيانا الى حد الاحالة ، وبما ينتحله من هذه الآراء الفلسفية والعبارات المغلقة يستمدها من أصحاب النحل والعقائد ، فيتعقد الشعر على يديه ويستحيل مادة جافة تحتاج الى غوص واستنباط . ولو وقف الامر عند هذا لهان الخطب ، ولكن المتنبي يصدم الاذواق أيضا بشخصه ، فهو انسان متعاظم متشامخ على حد كبير من الصلف والغرور يستهين بكثير من الناس ولا يقيم لهم وزنا ، وهو معتد بشعره يكاد يجعله ، وحي الآلهة . ومن هنا كانت الخصومة حول المتنبي مزدوجة به ، خصومة حول شعره ، وخصومة حول شخصه . وانطلاقا من هذا نستطيع أن نفهم طبيعة الخصومة بين المتنبي وبين الصاحب بن عباد الذي نتحدث عنه .

---

١ ـ تاريخ النقد لاحسان عباس : ٢٥٣

فقد كان الصاحب يطمع حين غادر المتنبي بغداد متوجها الى السري أن يمدحه ولكن المتنبي لم يأبه له ، ولم يقم له وزنا ، فامتلأت نفس الصاحب غيظا وأراد أن يثأر لهما ، فألف رسالة في الكشف عن مساوئ المتنبي تنفيسا عن هذا الحقد الكمين . قال الثعالبي :

((ثم أن ابا الطيب اتخذ الليل جملا وفارق بغداد متوجها الى حضرة أبي الفضل بن العميد مراغما للمهلبي الوزير فورد أرجان ، وأحمد مورده ، فحكى : أن الصاحب أبا القاسم طمع في زيارة المتنبي اياه بأصبهان ، واجرائه مجرى مقصوديه من رؤساء الزمان ، وهو اذ ذاك شاب وحاله حويلة ، ولم يكن استوزر بعد ، وكتب اليه يلاطفه في استدعائه .. فلم يقم له المتنبي وزنا .. واتخذه الصاحب غرضا يرشقه بسهام الوقيعة ويتتبع عليه سقطاته في شعره وهفواته ، وينعى عليه سيئاته ، وهو أعرف الناس بحسناته وأحفظهم لها ، وأكثرهم استعمالا اياها وتمثلا بها في محاضراته))[1] .

وهكذا كانت العداوة الشخصية وراء تأليف الصاحب لرسالته ، فهي تعداد لمساوئ شعر المتنبي وسقطاته بروح هزلية ساخرة . وسنحاول الآن أن نلم بالآراء النقدية التي تضمنتها رسالة الصاحب :

١ - دعا الصاحب الى النزاهة في النقد ، والانصاف في الحكم ، والابتعاد عن تحكيم الآراء الشخصية في الحكم على شاعر معين ، وذلك أن ((الهوى مركب يهوى بصاحبه وظهر يعثر براكبه ، والناس على اختلاف وتباين أصنافهم متفقون على أن تغليب الأهواء يطمس أعين الآراء ، وأن الميل عن الحق يصمهم بميسم الصدق))[2]

٢ - احترام آراء الخبراء في النقد ، والرجوع الى أقوالهم في الحكم ، والايمان بالتخصص في الفنون ، وأن لكل علم رجاله المختصين ، وهو رأي كان قد تحدث عنه من قبل ابن سلام والجاحظ ، ويردد الصاحب هاهنا عبارة الجاحظ المعروفة ((طلبت علم الشعر عند الأصمعي فوجدته لا يحسن الا غريبه ، فرجعت الى الأخفش فوجدته لا يتقن الا اعرابه ، فعطفت على أبي عبيدة فوجدته لا ينقل الا ما اتصل بالأخبار ، وتعلق بالأيام والأنساب ، فلم أظفر بما أردت الا عند أدباء الكتاب)) ولا يكتفي بعبارة الجاحظ هذه ، وانما يستطرد قائلا : ((وفي هذا النمط ما حدثني به محمد بن يوسف الحمادي قال : حضرت بمجلس عبيد الله بن عبد الله بن طاهر وقد حضره البحتري ، فقال : يا أبا عبادة ، أمسلم أشعر أم أبو نواس ؟ فقال : أبو نواس . فقال له عبيد الله : ان أحمد بن يحيى ثعلب لا يوافقك

---

١ - يتيمة الدهر : ١٠١/١

٢ - الكشف عن مساوئ المتنبي : ٥

فى هذا . فقال : أيها الوزير ليس هذا من علم ثعلب وأضرابه ممن يحفظ الشعر ولايقوله ، فانما يعرف الشعر من دفع الى مضايقه . فقال : وريت بك زنادى يا أبا عباده . ان حكمك فى عميك أبى نواس ومسلم وافق حكم أبى نواس فى عميه جرير والفرزدق ، فانه سئل عنهما ، ففضل جريرا ، فقيل له : ان أبا عبيده لايوافقك على هذا ، فقال : ليس هذا من علم أبى عبيده ، فانما يعرفه من دفع الى مضايق الشعر [١])) وبهذا ينضم الصاحب الى قائمة القائلين بالتخصص فى النقد .

٣ ـ وموقفه من السرقة يشبه موقف الجاحظ وكثير من النقاد قبله ، فهو لايراها من كبير عيوب الشاعر ، لانه لايكاد يعرى منها أحد من شعراء الجاهلية والاسلام ، يقول : ((فأما السرقة فما يعاب بها ، لاتفاق شعر الجاهلية والاسلام عليها [٢])) .

ولكن الصاحب فى هذا المجال يلفق تهمة ينسبها للمتنبى ، فيزعم أنه يغير على شعر المحدثين المشهورين كأبى تمام و[illegible] وغيرهما ، فيسرق معانيهم ، ويضمنها شعره ، ثم ينكر [illegible] ، بل ينكر معرفته بهم أو سماعه عنهم ، ولانرى مصدر هذه التهمة فهى تهمة غير معقولة أولا لانه لاأحد يصدق أن ينكر أبو الطيب . يقول بعد الفقرة السابقة ((ولكن يعاب ان كان يأخذ من الشعراء المحدثين كالبحترى وغيره جل المعانى ثم يقول : لا أعرفهم ، ولم أسمع بهم ، ثم ينشد أشعارهم فيقول : هذا شعر عليه أثر التوليد [٣])) ويقول فى موضع آخر من الرسالة : ((بلغنى أنه كان اذا أنشد شعر أبى تمام قال : هذا نسج مهلهل ، وشعر مولد ، وما أعرف طائيكم هذا ، وهو دائب يسرق منه ، ويأخذ عنه ، ثم يخرج مايسرقه فى أقبح معرض كخريدة ألبست عباءة ، وعروس جليت فى مسوح ، ولو أتى على افراد سرقاته لاطلت فى هذا الباب ، ولكنه عارض فى هذا الكلام [٤])) وانطلاقا من هذا المبدأ الذى ذكره عن عدم أهمية السرقة نراه لم يشر فى الرسالة الى شىء من سرقات المتنبى ، ولم يشغل نفسه بتخريجها ، أو الحديث عنها .

٤ ـ وأما عيوب المتنبى التى تحدث عنها الصاحب فى رسالته فهى :

أ ـ تفاوت شعره : فقد اقترن فيه الجيد بالردىء ، وتجاور الحسن مع القبيح . ويرى الصاحب أن ذلك ليس على نطاق القصيدة فقط أو الابيات والابيات منها ، ولكنه يرد على نطاق البيت الواحد . يقول :

---

١ ـ الكشف : ٤ ٢ ـ الكشف : ٢٣ ٣ ـ الكشف : ١٣٥
٤ ـ الكشف : ٢٤٣

((لادليل أدل على تفاوت الطبع من جمع الاحسان والاساءة فى بيت ، كقوله :
(بليت بلى الاطلال ان لم أقف بها) وهذا كلام مستقيم لو لم يعاقبه ويعقبه بقوله : (وقوف شحيح ضاع فى الترب خاتمه) ثم يعقب عليه بهذا النقد الانفعالى قائلا : ((فان الكلام اذا استعف جيده ووسطه ، ورديه كان هذا الكلام من أرذل مايقع لصبيان الشعراء وولدان الادباء ، وأعجب من هذا هجومه على بابقد تداولته الالسنة ، وتناولته القرائح ، واخترته الطباع باساءة بعدها : سقوط لفظ ، وتهافت معنى . فليت شعرى مالذى أعجبه من هذا النظم ، وراقه من هذا السبك ، لولا اضطراب بالنقد واعجاب بالنفس[1])) .

ب — المتنبى يلجأ الى استعمال الالفاظ الغريبة ، ويتفاصح بالالفاظ النافرة الشاذة ، ((حتى كأنه وليد خباء ، أوغذى لبن ، ولم يطأ الحضر ، ولم يعرف المدر ، فمن ذلك قوله :

أيفطمه التوراب قبل فطامه ويأكله قبل البلوغ الى الاكل

وقوله :

وقد ذقت حلواء البنين على الصبا فلاتحسبنى قلت ماقلت عن جهل

ويعلق قائلا : مازلنا نعجب من قول أبى تمام : (لاتسقنى ماء الملام) فخف بحلواء البنين .. [2])) ولايكتفى باللجوء الى الغريب ، ولكنه فوق ذلك يدخل بعض مصطلحات المتصوفة وألفاظ أهل النحل فى شعره ، مما يعقد هذا الشعر ، ويسمه بالغموض والابهام . كقوله :

نحن من ضايق الزمان له فيـ ـك وخانته قربك الايام

الذى هو ((بيت رقية العقرب أقرب الى الافهام منه . والذى لو وقع قوله : (له فيك) فى عبارات الجنيد والشبلى لتنازعته المتصوفة دهرا طويلا)) [3] ولقد يبلغ التعقيد فى بعض شعر المتنبى أحيانا أن يفقد دلالته ، أو لايعرف المقصود منه ، بل قد يفهم منه عكس المطلوب فالصاحب يرى أن قوله :

شوائل تشوال العقارب بالقنا لها مرح من تحته وصهيل

من الغموض بحيث لايدرى السامع : أمدح القائل أم رثاه ؟[4]

---

١ — الكشف : ٢٣١
٢ — الكشف : ٢٣٥
٣ — الكشف : ٢٣٢
٤ — الكشف : ٢٣٦

جـ ـ ويأخذ عليه قبح الاستعارة في قوله :

في الخد أن عزم الخليط رحيلا ... مطر تزيد به الخدود محولا

ويقول : انها استعارة لايرضاها عاقل ، ولايلتفت اليها فاضل . ويسخر من استعارته في قوله :

صلا الله خالقنا حنوط ... على الوجه المكفن بالجمال

ويقول : قال بعض من يخلوفيه : هذه استعارة . فقلت : صدقت ولكنها استعارة حداد في عرس(١) .

د ـ ومن مآخذ الصاحب عليه مبالغاته الكثيرة ، واسرافه في القول حتى يخرج احيانا الى المحال . كقوله :

الا يشب فلقد شابت له كبد ... شيبا اذا خضبته سلوة نصلا

ومن اسرافه الذى لايصبر عنه قوله(٢) :

ياس يقتل من أراد بسيفه ... اصبحت من قتلاك بالاحسان

هـ ـ وقد يحمل التعسف المتنبي أحيانا الى ركوب الضرورات القبيحة كقوله :

لعظمت حتى لاتكون أمانة ... مكان موثمنا بها جبريل

فقد قلب اللام الى نون وهو ((انخفض وجها من المنون ، ولا أحسب جبريل عليه السلام يرضى بهذه المجازاة))(٣)

و ـ وهو كثيرا مايفسد موسيقى الشعر ، ويهجن النظم والتاليف باستعماله المتنافر من الحروف ، ولم يلتئم من الالفاظ كقوله :

عظمت فلما لم تكلم مهابة ... تواضعت وهو العظم عظما من العظم

فقد تنافر البيت لكثرة عظامه . وقد يلجأ الى مخالفة العروض الشائع المعروف كقوله :

كفكره علم ومنطقه حكم ... وباطنه دين وظاهره ظرف

فقد خالف عروض البحر الطويل ، لان سبيل عروضه أن تقع (مفاعلن) وليس يجوز أن تأتى (مفاعلين) الا اذا كان البيت مصرعا(٤) . وقد يجمع بين ركوب القوافي الصعبة المستهجنة ، وبين التنافر وعدم الانسجام بين الحروف في بيت واحد كقوله :

كفرندى فرند سيفى الجراز ... لذة العين عدة للبراز

---

١ ـ الكشف : ٢٤ ... ٢ ـ الكشف : ٢٣٩
٣ ـ الكشف : ٢٤١ ... ٤ ـ الكشف : ٢٤٥

ز — وتتجافى معانى المتنبى أحيانا مع قواعد الذوق والادب ، فنجده يلجأ فيها الى الفحش والتعهر وقلة الادب ، كقوله مثلا :

لو استطعت ركبت الناس كلهم   الى سعيد بن عبد الله بعرانا

فهذا المعنى مما يؤذى ذوق السامع ويخدش شعوره ، ولعله من أجل ذلك علق عليه الصاحب فى صورة افحش فقال : ((وفى الناس أمة فهل يخشط لركوبها ، وكذلك الممدوح لعل له عشيقة لا يجب أن يركبوا اليه ، فهل فى الارض أفحش من هذا التعسف وأوضع من هذا التهمط ؟[1])) ومن ذلك أيضا قوله :

انى على شغفى بما فى خمرها   لأعف عما فى سراويلاتها

وكثير من العهر أحسن من عفافه هذا[2] .

هذه هى رسالة الصاحب ، وهى وليدة حقد وتحامل على المتنبى لعامل شخصى أثار حفيظة الناقد على الشاعر ، ولم يحاول الصاحب أبدا أن يخفى حقده هذا ، أو يبطنه بستار خفى ، أو يعرضه فى صورة مهذبة لبقة ، وانما كان كل كلمة تعليق فى الرسالة يكشف عنه ، ويشير اليه فالرسالة تفيح بالتعليقات الساخرة المضحكة بمناسبة وبغير مناسبة . وقد مرت بنا أمثلة كثيرة وفيما سبق . وقد تكون كثير من المآخذ التى أوردها الصاحب صحيحة ، وهى حقا من المسترذل من شعر المتنبى ، ولكنها أمثلة قليلة لاتسقط شاعرا عظيما لاشك فى احسانه ، ثم ان النقد ليس مجرد تعداد للمساوىء والعيوب ، ولكنه تحليل وعرض واستقصاء ، واما رسالة الصاحب فقد كانت قائمة على تتبع المثالب والسقطات فقط ، وقد حمل عنوانها هذا المدلول بصراحة تامة ، مع أن المتنبى كما اعترف الصاحب نفسه فى أول الرسالة — بعيد المرمى ، وشعره كثير الاصابة فى نظمه ، الا أنه ربما أتى بالفقره الغراء مشفوعة بالكلمة العوراء ، لماذا لم يشر الصاحب ولو مرة فى الرسالة الى هذه الكلمة الغراء ؟ وهكذا لم يسلم الصاحب من اتباع الهوى والتعصب الذى دعا الى اجتنابه فى أول الرسالة .

ثم نلاحظ أخيرا خلو الرسالة من روح التحليل أو التعليل ، فقلما توقف الصاحب عند أحد هذه الامثلة المستكرهة ليكشف عن قبحه أو يشير الى الوجه فى رداءته ثم ان هذه النماذج التى أوردها الصاحب لم تكن من اكتشافه الخاص ، او مما توصل اليه بجهده بعد الدرس والاستقصاء لشعر المتنبى ، ولكنها كانت مما دار على ألسنة الناس ، هدا لهم مستغربها هجينا .

---

١ — الكشف : ٢٤٨   ٢ — الكشف : ٢٥٠

ولكن هذا لا يمنعنا من الاقرار للصاحب بأن رسالته هذه كانت وثيقة سهمة تتهمت هذه النماذج المستهجنة من شعر الشاعر ، وحاولت استقصاءها وتدوينها ، فكشفت من بعض الجوانب من أذواق الناس الادبية فى ذلك الحين ، كما احدثت الرسالة بسبب تحاملها الشديد على الشاعر ردة فعل عند أنصار المتنبى ، ولعلها كانت من الاسباب التى حفزت الجرجانى لوضع كتاب (الوساطة بين المتنبى وخصومه) يقول ياقوت الحموى : ((ولما عمل الصاحب رسالته المعروفة فى اظهار مساوئ المتنبى عمل القاضى ابوالحسن كتاب الوساطة بين المتنبى وخصومه فى شعره [1])) .

××××××××××××××××××

+++++++

---

١ — معجم الادباء : ١٤/ ٢٤

٢ - جهود المعتزلة فى القرن الخامس

القاضى عبد الجبار (ت: ٤١٥هـ)

جاء القرن الخامس واستمر المعتزلة على نشاطهم فى ميدان النقد والبلاغة ، وبدأت طابعهم تتجه بصورة خاصة الى قضية الاعجاز القرآنى ، فقد ازدهرت الدراسات الاسلامية البلاغية فى القرن الرابع ووضعت اصولها ومبادئها وظهر الاشاعرة فى الساحة ينافسون المعتزلة ويحاولون أن يتسلموا الزمام منهم ووضع الباقلانى الاشعرى كتابه فى اعجاز القرآن فى محاولة للرد على الرمانى المعتزلى الذى فهم من كلامه فى النكت فى اعجاز القرآن انه يرجع هذا الاعجاز الى الوجوه البلاغيه الموجوده فيه مجردة وحدها . وقد بدأ المعتزله يستفيدون من الدراسات البلاغية واللغويه التى كانت قد بلغت فى القرن الرابع درجة شديدة من التطور والازدهار ، ودونت اصولها ومبادئها فى مباحث القرآن ، وفى توجيه آياته بما يتفق مع مبادئ الاعتزال بصورة خاصة . وهانحن فى القرن الخامس مع محاولة من هذا النوع على يدى عالم كبير من علماء المعتزلة هو قاضى القضاة الدولة البويهية أبو الحسن عبد الجبار الاسد آبادى المتوفى سنة (٤١٥ هـ) وله مصنفات كثيرة فى الدراسات القرآنية ، أهمها كتاب (المغنى فى أبواب التوحيد والعدل) وهو فى اجزاء كثيرة خصص منها الجزء السادس عشر لاعجاز القرآن ، وكتاب (تنزيه القرآن عن المطاعن) وكتاب (متشابه القرآن) وكتاب (شرح الاصول الخمسة) .

<u>القاضى عبد الجبار وقضية اعجاز القرآن</u> : قدم القاضى عبد الجبار فى الجزء السادس عشر من كتاب المغنى الذى خصصه للحديث عن اعجاز القرآن بمباحث طويلة قدم فيها أولا صحة القرآن ، وتواتر نقله ، فهو منقول بالتواتر وليس طريق معرفته الآحاد (١) وقد رد كثير من الشبهات التى تتعلق بهذا التواتر ، والدواعى التى تقوم (٢) وتتظاهر فى الاحتفاظ به كاملا بعيدا عن أى تحريف ، ثم عقد فصولا فى البحث عن النسخ فى القرآن والاحكام التى يصح فيها النسخ والتى لا يصح أن يقع فيها ، ثم عرض لثبوت نبوة النبى ، وأقام الحجج لها ، وقد تحدث عن معجزات الرسول عليه السلام جميعها وانتقل بعد ذلك الى معجزته الكبرى وهى

---

(١) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل : ١٦/١٥٦
(٢) المغنى : ١٦/١٦٠

القرآن ، فأشار الى ماسبق للجاحظ أن ألمح به من قبل وهو أن معجزة كل نبي كانت من جنس ماشتهر به قومه • فكانت معجزة موسى السحر لانه كان الاغلب على أهل زمانه ، وكانت معجزة عيسى الطب لمكانته عندهم ، لان الله (ولو اظهر على كل احد منهم في زمانه مايخرج عن طريقة القوم لكثرت الشبه وقل التصديق ، واذا أظهر مالم يخرج عن طريقتهم قويت البصائر والكشف وجه التحدي • وعلى هذا اجرى تعالى عادة الرسول صلى الله عليه وسلم في أن خصه بالقرآن الذي هو مشاكل لصناعتهم وطريقتهم [1] والقرآن معجزة بلاغية ، وقد يتساءل متسائل وهل يصح التحدي والاعجاز بالكلام وفصاحته ؟ وهل هو في مستوى تلك المعجزات الاخرى التي يعجز عنها الناس ؟ يجيب القاضي عن هذا السؤال (بأن الكلام الفصيح مراتب ونهايات ، وأن جملة الكلمات وان كانت محصورة فتأليفها يقع على طرائق مختلفة من الوجوه التي بيناها فيختلف لذلك مراتبه في الفصاحة فيجب الا يمتنع أن يقع فيها التفاضل وتبين بعض مراتبه من بعض ، ويزيد عليه قدرا يسيرا او كبيرا ، وهذا حال الفصحاء في ذلك صحيح لان فيه مقادير معتادة تصح فيها زيادات في الرتب غير معتادة •• فالفصاحة في الكلام معقوله ونتفاضل ويكون لها نسب ، ولا تمتنع الزيادة فيها ، وقد يكون ذلك الزائد خارجا عن طرق العادة كالاضعاف المتفقة [2] ومما يدل على أن القرآن معجزة ، وانه مما يفوق مألوف القوم ويخرج عن طاقتهم وتصورهم ويبعد في الشأو عما يمكن لمثلهم، أن رسول الله " انه تحدى بمعارضة العرب مع انهم كانوا هم الغاية في الفصاحة والمشار اليهم في الطلاقة والذلاقة ، وقرعهم بالعجز عن الاتيان بمثله ، فلم يعارضوه وعدلوا عنه ، لا لوجه سوى عجزهم عن الاتيان بمثله [3].

ولو كان القرآن مقدورا لهم وما في استطاعتهم أن يجمعوا على مثله لما تركوا المعارضه ، وعدلوا الى المقاتلة والحرب والنزال وهي أشد بأسا وأصعب مراسا وقوة من المعارضة ، فظاهر اذن انهم حين " أحسوا من أنفسهم العجز عن الاتيان بمثل القرآن تركوه الى المقاتلة وذلك يؤذن بعجزهم عن ذلك والا فالعاقل اذا أمكنه دفع خصمه بأيسر الامرين لايعدل عنه الى اصعبهما [4] ويمضي القاضي عبد الجبار في حجة قوية وروح جدلية متينة يناقش المعاندين في شأن القرآن

(١) المغني ٢٠٥/١٦
(٢) المغني ١٦: ٢١٥
(٣) شرح الاصول الخمسة : ٥٨٦
(٤) المرجع السابق : ٥٨٨

رد الشاكين في كونه معجزة عظيمة تثبت لمحمد النبوة ، فانه بعد أن أقام عليهم الحجه في تفرد القرآن بفضل لم يألفه الناس ، وخروجه عن مقدورهم واستطاعتهم مضى معهم في الجدال شوطا آخر ، فقد أراد فريق أن ينتقص من القرآن بأن ينسبوه الى محمد ويجعلوه من وضع البشر ، فنرى القاضي كخلفه أولى يقول لهم : ان ثبوت خروج هذا الكتاب عن مقدور الناس هو في حد ذاته دليل الاعجاز مهما كان مصدره " لا فرق بين أن يكون القرآن من قبل الرسول عليه السلام أو من قبل الله تعالى في كونه معجزا ، لانه ان خصه تعالى بقدر من العلم لم تجر العادة بمثله في اهل الفصاحة حتى امكنه ايراد ماله هذه الرتبه فهو معجز ، كما أن فعله تعالى كذلك مع ما فيه من انتقاض العادة معجز ، وكذلك فتمكين الملك من القاء ذلك معجز لو كان ذلك من فعل الملك اوغيره ، كما انه تعالى لو اعلمه ما يجري مجرى الغيوب لكان ايضا معجزا ، فالحال في كل ذلك لا يختلف ، وقد قال شيخنا أبو هاشم في القرآن : انه وان خلق قبل ميلاده صلى الله عليه فهو دلالة عليه نبوته (١) ولكن فوق ذلك فالقرآن كتاب سماوي ، ولا يمكن أن يكون في استطاعة بشر لاحمد ولا غيره مهما أوتي حظا من البلاغة ، فمهما قيل عن فصاحة الرسول وبلوغه شأوا بعيدا في البيان فان هذا الكتاب لايمكن أن يكون من قبله ، لانه لما يستحيل فيمن نشأ في جماعة يتعاطون البلاغه ويتباهون بالفصاحة ان يتعلمها ويأخذها منهم ، ثم يبلغ فيها حدا لايوجد في كلام واحد منهم ، بل في كلام جماعتهم بل يساوي كلامه في الفصاحه أو يدانيه او يقرب منه او يشتبه الحال فيه وهذا الحال حال القرآن مع سائر كلامهم ، ولن يكون كذلك الا ويتضمن الدلالة على صدق من ظهر عليه (٢) واذ يصر المعاندون على الحديث في هذه النقطة الواهية فان التسليم جدلا بها لايخرج القرآن عن اعجازه ، لانه " يتضمن الدلالة على صدق من ظهر عليه سواء كان من جهة الله تعالى او من جهته على ما مضى " وقد ذكرنا انه ليس من قضية المعجزات أن تكون من جهة الله تعالى على كل حال (٣) وبعد أن يفرغ هذه الامور يمضي الى الحديث عن سر اعجاز القرآن ، ويمهد لذلك بأن يعقد فصلا (في بيان الفصاحة التي فيها يفضل بعض الكلام على بعض) ويصور فيه رأى استاذه أبي هاشم الذي عرف الكلام الفصيح بقوله : " وانما يكون الكلام فصيحا لجزالة لفظه وحسن معناه ، ولابد من اعتبار الامرين ، لانه لو كان جزل اللفظ ركيك المعنى لم

---

(١) المغنى : ١٦/ ٢٣١
(٢) شرح الاصول الخمسة : ٥٩٤
(٣) المرجع السابق

يعد فصيحا ، فاذن يجب أن يكون جامعا لهذين الامرين ، وليس فصاحة الكلام بأن يكون له نظم مخصوص لان الخطيب عندهم قد يكون افصح من الشاعر والنظم مختلف اذا اريد بالنظم اختلاف الطريقة ، وقد يكون النظم واحدا وتقع المزية في الفصاحة فالمعتبر ما ذكرناه لانه الذي يتبين عند كل نظم وعند كل طريقة (١) فأبو هاشم يرى أن الميزة البلاغية أو فصاحة الكلام بأن يجمع بين جزالة اللفظ وحسن المعنى ، ولا يكفي ان ينفرد بأحدهما دون الاخر ثم يرفض ان يكون النظام مفسرا لفصاحة الكلام اذا كان يراد بالنظم اختلاف الطريقة واتيانه على شكل مخصوص من اشكال القول ، ويحتج لرأيه بأن الخطيب قد يكون عندهم افصح من الشاعر على الرغم من أن نظم كل منهما للكلام يختلف عن نظم الاخر وقد يكون النظام واحدا ويفضل اديب على الاخر ، ويتفوق عليه في المنزلة والمكانة . ولعل أبا هاشم كان يرد في ذلك على الجاحظ الذي كان يرى — كما بينا — في تفرد القرآن بنظم مخصوص خالف به (جميع الكلام الموزون والمنثور ، وهو منثور غير مقفى على مخارج الاشعار والاسجاع) مزية وفضلا وان كان هذا جزءا من نظرية النظام عند الجاحظ كما سبق أن رأينا ولعله كان يعنى في رده اكثر الاشعرية ومثلهم الامام الباقلاني الذي اعتمد على عبارة الجاحظ السابقة فرأى أن القرآن معجز لنظمه الخارج عن المعهود من نظام جميع كلام العرب والمباين المألوف من ترتيب خطابهم والذي له اسلوب يختص به ويتميز في تصرفه عن اساليب الكلام المعتاد (٢) ويتفق القاضي عبد الجبار مع شيخه في الرأي فهو مثله لا يرى في تفرد القرآن بأسلوب معين في النظام دليلا واضحا على اعجازه وهو انما يبحث عن اقوى الادلة لاثبات ذلك ، ولكنه على العموم قبل يقوى الحجة وان لم يمكن المعول الاساسي عليه ، لانه لو أعطى الاهمية الكبرى التي اعطاها اياها الباقلاني مثلا لكان من الواجب ان نعد ما سبق اليه من الشعر أولا هذه داخلا في الاعجاز ، لانه كان في عهد ظهوره شيئا جديدا في نظامه على القوم ، وما لم يألفوه في اشكال الكلام التي يعرفونها ، بل لاتسعت القاعدة اكثر ، ولكان السبق الى أي وزن أو بحر جديد لم يعرف نوعا من الاعجاز يقول : " فان قال قائل : هلا صح التحدي بالقرآن من حيث اختص بنظم لم تجر العادة بمثله ، لان الذي كان يعتاده القوم الشعر وما يجري مجراه والخطب وما شاكلها من الكلام المنثور ؟ قيل له : انما الغرض ان نبين وجها يصح التحدي عليه بالقرآن والتقريع بالعجز عنه ؛

---

(١) المغني : ١٦/١٩٧

(٢) انظر رأي الباقلاني في اعجاز القرآن : ٦٣ ، ٣٠٠ ، ٣٠٤

والذى قدمناه من تجاوز القرآن الحدود فى البلاغة قد صح ، فان ثبت ماذكرته لم يؤثر فيما ذكرناه بل يؤكده لانه يزيد فى الوجه الذى عليه يصح التحدى وكلما كانت وجوه صحته أكثر فهو أبين فيما أردناه ، لكنا نعلم أن الامر بخلاف ماذكرته ، لان من سبق الى الشعر أولا لايجب أن يكون الذى أتى به داخلا فى الاعجاز ، وان كان قد اختص بنظم غير معتاد لما كان المتعالم من حال الغير أنه يساويه فى ذلك فلم يكن فى السبق اعتبار .... ولو كان السبق الى الشعر من باب الاعجاز لكان كل وزن منه وكل بحر يقتضى الاعجاز ، ولصح ادعاء الاعجاز فى كل زمان بابتداع وزن مخالف لما جرت به العادة [1])) .

ويضع عبد الجبار قاعدة عامة فى ذلك فيقول فى أعقاب العبارة السابقة : ((ولهذه الجملة جوزنا أن يقع السبق الى الصناعات وماجرى مجراها والا يكون ذلك معجزا لتمكن الغير من المشاركة حتى لايفضل السابق على المسبوق)) والقاضى عبد الجبار الباحث عن أقوى الادلة التى تثبت الاعجاز بما لايدع مجالا لطاعن او غامز يمضى فى الرد على بعض الوجوه الاخرى التى أثيرت كدليل على الاعجاز . من ذلك مثلا (الاخبار عن الغيبيات) فقد رأينا من قبل أن هذا الوجه كان جانب الاعجاز الوحيد عند النظام الذى أنكر سمو القرآن فى فصاحته وبلاغته ، ورد القعود عن المعارضة بالصرفة ، ورأينا هذا الوجه أيضا أحد الجوانب السبعة للاعجاز عند الرمانى ، وهو أحد وجوه ثلاثة عند الباقلانى الاشعرى مع مافيه من القصص الدينى وسير الانبياء والرسول أمى ، ومع بلاغته . ولكن عبد الجبار لايرضيه أن يكون ذلك تفسيرا للاعجاز ، لانه خروج عن التعميم الى التخصيص ، فقد عمم القرآن فى تحديه للناس ، ولم يخص آية دون أخرى ، وأما من قال : انما وقع التحدى بالقرآن . ((من حيث تضمن الاخبار عن الغيوب .. فلأنه قد تحدى بمثل كل سورة من غير تخصيص ، ولا يتضمن كل ذلك الاخبار عن الغيوب ، ولأننا نعلم أنه تحدى بجملته لابيعضه ، فكيف يصرف التحدى الى مايتضمن ذلك دون مايتضمن الحلال والحرام [2])) .

ومن ذلك أيضا مايتضمنه القرآن من المعانى والاحكام الشرعية واستقامة ذلك جميعه فقد يرى فيه بعض الناس دليلا على الاعجاز ، خاصة وأنهم يرون فيه بعد ذلك ((زوال التناقض عند التفريع والاستنباط ، ووضوح القول فى ذلك فى الاوقات حتى ان أهل كل علم يلجئون اليه فى أصول علومهم ويبنون عليه كتبهم)) ولكن القاضى يرى أن ذلك كله

---

١ ـ المغنى : ٢١٧/١٦

٢ ـ المغنى : ٢٢٠/١٦

يبين عظيم شأن القرآن ويزيده فضلا ، ولكنه لاينبغى أن يعتمد عليه وانما ((الذى يجب أن يعتمد عليه فى كونه معجزا ماقدمناه [1])) أى النظم والتأليف .

ونعود الآن لنتابع القاضى عبدالجبار وهو يشرح لنا سر الاعجاز القرآنى ، وهو يرجع هذا الاعجاز الى نظمه وتأليفه ، ويفسر هذا النظم بالفصاحة ، ولكن الفصاحة ليست ـ كما قال شيخه ابوهاشم ـ لفظا ومعنى فقط ، فكأن أبا هاشم يهمل صورة تركيب الكلام ونظمه فى السياق ، ولذلك يبادر الى القول : ((أعلم أن الفصاحة لاتظهر فى افراد الكلام ، وانما تظهر فى الكلام بالضم على طريقه مخصوصة ، ولابد مع الضم من أن يكون لكل كلمة صفة ، وقد يجوز فى هذه الصفة أن تكون فى المواضعة التى تتناول الضم ، وقد تكون بالاعراب الذى له مدخل فيه ، وقد تكون بالموقع ، وليس لهذه الاقسام الثلاثة رابع ، لانه أما ان تعتبر فيه : الكلمة ، أو حركاتها أو موقعها . ولابد من هذا الاعتبار فى كل كلمة ، ثم لابد من اعتبار مثله فى الكلمات اذا انضم بعضها الى بعض ، لانه قد يكون لها عند الانضمام صفة ، وكذلك لكيفية اعرابها وحركاتها وموقعها فعلى هذا الوجه الذى ذكرناه انما تظهر مزية الفصاحة لهذه الوجوه دون ماعداها [2])) وهو فهذا النقل يتحدث عن الالفاظ ، فيرى أنها لاتكون فصيحة فى ذاتها ولاتحصل لها المزية بانفرادها ، وانما تكون فصيحة بملاحظة مكانها فى سياق النظم والتأليف فالفصاحة فيها لذلك لاتكون الا بملاحظة الابدال (الاختيار) الذى تختص به بالجملة وحركاتها فى الاعراب ، وموقعها فى التقديم والتأخير أو بمعنى آخر تكون الكلمة فصيحة بملاءمتها مجاوراتها وتعلقها باخواتها وارتباطها بما قبلها ومابعدها . وبعد أن تحدث عن اللفظ وبين شروطه وخصائصه فى الكلام الفصيح ، مضى يتحدث عن العنصر الآخر : وهو المعنى . فان قال احد : ((قد قلتم فى أن جملة مايدخل فى الفصاحة حسن المعنى فهلا اعتبرتموه ؟ قيل له : ان المعانى وان كان لابد فلاتظهر فيها المزية والفضل ، وان كان تظهر فى الكلام لاجلها ولذلك نجد المعبرين عن المعنى الواحد أحدهما أفصح من الآخر والمعنى متفق ، وقد يكون أحد المعنيين أحسن وأرفع . والمعبر عنه فى الفصاحة أدون ، فهو مما لابد من اعتباره ، وان كانت المزية تظهر بغيره . على انا نعلم : ان المعانى لا يقع فيها تزايد ، فاذا يجب أن يكون الذى يعتبر التزايد عنده الالفاظ التى يعبر بها عنها على ماذكرناه ـ فاذا صحت هذه الجملة فالذى به تظهر المزيه ليس الا

١ ـ المغنى : ٣٣٠/١٦٠

٢ ـ المغنى : ١٩٩/١٦

الابدال الذى به تختص الكلمات أو التقدم والتأخر الذى يختص الموقع أو الحركات التى تختص الاعراب ٠٠٠) فواضح من هذا النقل أن المعانى — ويقصد بذلك المعانى الغفل الخام — لاقيمة لها أيضا ، ولاتظهر فيها مزية ولافضل ولايصح أن تتخذ مقياسا فى الحكم على كلامين ، والدليل على ذلك أننا نجد المعنى يتناوله متكلمان ويبرزه كل واحد منهما فى شكل يختلف قليلا أو كثيرا عن الآخر ، ونحس أن أحدهما أفصح من الثانى على الرغم من أن المعنى واحد مما يدل على أن التفاوت لم يأت من جهة المعنى من حيث هو معنى غفل خام ، وانما قد أتى عن طريق الالفاظ التى أبرزبها المعنى ، ولكن حسب المفهوم الذى قدمه عن اللفظ فى الفقرة السابقة ، وهو ضمه مع غيره على طريقه مخصوصه يراعى فيها الابدال ، والتقديم والتأخير وحركات اللفظة فى الاعراب • ومن الواضح أن هذا المفهوم هو (النظم) وبذلك يكون عبد الجبار قد نفى أن تكون الفصاحة فى الالفاظ المفردة وحدها ، أو فى المعانى الغفل الخام وحدها ، وارجع ذلك الى نظم الالفاظ وتأليفها على تلك الصورة التى تراعى حق المعنى فى الكلام حينما تلاحظ ماينبغى لهذه اللفظة من حقوق الابدال والتقديم والتأخير وحركات الاعراب • وهو يؤكد مفهوم النظم هذا بقوله فى أعقاب العبارة السابقة : فبذلك تقع المباينة بين الكلام ((ولابد فى الكلامين اللذين أحدهما أفصح من الآخر أن يكون انما زاد عليه بكل ذلك أو ببعضه)) ويمكننا أن نلاحظ هنا أن حديث عبد الجبار عن نظم الالفاظ على طريقة مخصوصة واشارته الى بعض خصائص هذه الطريقة فيه مايدل على احساسه بتوخى معانى النحو فى النظم والتأليف مما توسع فيه عبد القاهر الجرجانى ، وأصبح أساس نظريته فى النظم التى هى (ضم الالفاظ على طريقة معينة بتوخى معانى النحو) •

وقد أشار عبد الجبار الى ذلك فى أكثر من موضع • انظر اليه يقول : ((لايمتنع فى اللفظة الواحدة أن تكون اذا استعملت فى معنى أفصح منها اذا استعملت فى غيره وكذلك منها اذا تغيرت حركاتها ، وكذلك القول فى جملة الكلام ، فيكون هذا الباب داخلا فيما ذكرناه من موقع الكلام ، لان موقعه قد يظهر بتغير المعنى ، وقد يظهر بتغير الموضع ، وبالتقديم والتأخير [1])) •

ومضى عبد الجبار اضافة الى ماسبق يفصل الحديث عن النظم ، فعاد مرة ثانية الى اللفظ المفرد ، فبين أنه ليس له صفة محسوسة تدرك بالسمع أو جمال صوتى ذو

---

١ — المغنى : ٢٠٠/١٦

شأن فى البلاغة كما نفى أن يكون للصور المجازية ، أو لبعض الالوان البلاغية الاخرى كالايجاز والاطناب دخل فى النظم أو فضل تمجزله ، فلافرق بين الحقيقة والمجاز لان المعول عليه فى ذلك — كما أوضح — انما هو فى ضم الالفاظ وتأليفها على طريقة مخصوصة بحيث يحتل كل لفظ مكانه المناسب فى التركيب الملائم لما قبله ومابعده سواء كان هذا اللفظ حقيقة أو مجازا : ((وهذا يبين أن المعتبر فى المزية ليس بنفس اللفظ وانما المعتبر فيه ماذكرناه من الوجوه ، فأما حسن النغم وعذوبة القول فمما يزيد الكلام حسنا على السمع لاعلى أنه يوجد فضلا فى الفصاحة لان الذى تبين به المزية فى ذلك يحصل فيه وفى حكايته على السواء — ولافصل فيما ذكرناه بين الحقيقة والمجاز بل ربما كان المجاز أدخل فى الفصاحة لانه كالاستدلال فى اللغة ، والغالب أنه يزيد على المواضعة السابقة ، ولانه مواضعة تختص فلاتفارق المواصفة العامة ، فلايمتنع أن يكون كالحقيقة وأزيد . وكذلك فلامعتبر بقصد الكلام وطوله وبسطه وايجازه لان كل ضرب من ذلك ربما يكون أدخل فى الفصاحة فى بعض المواضع من صاحبه [1])) .

ويتحدث عبد الجبار عن نظريته هذه من جانب آخر يتعلق بأصل اللغات وكيفية نشوئها . وقد اختلف العلماء فيما اذا كان أصل اللغات توفيقا من الله أو اصطلاحا وتواضعا . وقد مثل الرأى الاول — كما سنرى بعد — أهل السنة ، ومثل الرأى الثانى المعتزلة . واذا ما اعترض معترض على ذلك فقال : ((اذا كانت لغة العرب عندكم حاصلة بالمواضعة والاختيار فهلا جاز منهم أولا أن يتواضعوا على ما يزيد على هذا القدر من الفصاحة فى الرتبة ، قيل له : انهم لم يفعلوا ذلك ووقعت مواضعتهم على هذا الحد فيجب الا يمتنع فيه المزية حتى يظهر المعجز فى القرآن وغيره ، سواء قلنا : انه قد كان يصح أن يتواضعوا على أزيد من ذلك فى الفصاحة أو كان لايصح ، وسواء قلنا : ان اللغة توقيف أو مواضعة ، فان ذلك لايقدح فيما ذكرناه [2])) وذلك أن المعول فى الفصاحة — مرة أخرى — على النظم وحده ، ولاعلاقة لذلك بالمواضعة أو بتغيرها ، فان مايبلغ من الكلام فى الفصاحة النهاية لايخرج على أن يكون من جملتها وانما تتبين زيادة الفصاحة لابتغير المواضعة لكن بالوجوه التى ذكرها وهذا كما نعلم من حال الثياب المنسوجة أنها تتفاضل بمواقع الغزل وكيفية تأليفه ، وان كان غزل الجميع لايتغير ، كما نعلمه من حال الديباج المنقوش وغير ذلك [3])) .

---

١ — المغنى : ١٦ / ٢٠١   ٢ — المغنى : ١٦ / ٢٠١

٣ — المغنى : ١٦ / ٢٠١

والفصاحة بهذا المفهوم الذى قرره لنا عبد الجبار والذى يعنى نظم الكلام وتأليفه على تلك الشاكلة التى تحدث عنها ليست لنا قواعد صارمة محددة ولا أسس ثابتة مقررة ، وانما لنا ذلك المقياس المجمل الذى هو باختصار معرفة أصول تركيب أجزاء الكلام وضم بعضه الى بعض . يقول : ان قال قائل : ((أفيمكن حصر هذا العلم الذى يمكن معه ايراد الكلام الفصيح والذى يعجزه عما فوقه فى الفصاحة ووجهه ؟ قيل له : قد بينا ذلك فى الجملة وهو أن نعلم أفراد الكلمات وكيفية ضمها وتركيبهما ومواقعها بحسب هذه العلوم والتفاضل فيها [1])) .

وبعد أن شرح عبد الجبار نظريته فى النظم هذا الشرح المفصل وضعها بين يدى الباحث مقياسا يعرف بها اعجاز القرآن والسر فى تفوقه وعلوه على أساليب القول الاخرى : فهو قد نزل بلغة العرب ، ومن جنس ألفاظهم ، ولكن تميز وفضله فى نظمه وتأليفه على تلك الشاكلة التى كان يعجزهم بها . يقول : ((القرآن نزل بلغة العرب ، وليس المراد بأنه نزل بلغتهم الا أن الكلمات التى يشتمل القرآن عليها هى لغتهم قد تواضعوا عليها ، فأما على هذا النظام المخصوص فليس فى اللغة كما أن شعر من ابتدأ الشعر ليس فى اللغة على ذلك الحد ، وان لم يخرج من أن يكون منظوما من لغة العرب [2])) .

ولم يحاول عبد الجبار — كما ذكرنا قبل قليل — أن يخرج هذه الآراء النظرية الى حيز التطبيق ، ولم يضرب لنا أمثلة وشواهد من القرآن الكريم كما سيفعل عبد القاهر بعد ذلك بالبلاغة ، وكما سيطبق الزمخشرى هذه النظرية فى تفسيره للقرآن تطبيقا عاما . وبذلك كان حديث عبد الجبار عن الاعجاز حديثا نظريا . والحق أن دراسات القاضى القرآنية هى دراسات يغلب عليها الجانب الكلامى فقد عالج فى كتبه كثيرا من المسائل القرآنية معالجة فيها من روح الجدل والفلسفة والكلام أكثر مما فيها من روح البلاغة والنقد . وفى رأينا أن القاضى عبد الجبار هو من أكبر علماء المعتزلة الذين استطاعوا الدفاع عن آراء عقيدته وعرضها وتسخير البلاغة وعلم الكلام لخدمة هذه الآراء والباسها ثوب الشرعية والقداسة . وقد استخدم السلاحين السابقين نفسهما أيضا لصد كل ما يخالف الاعتزال أو يتعارض معه ويهمنا فى هذه الدراسة الجانب البلاغى وكيف استخدمه القاضى عبد الجبار فى عرض آراء المعتزلة أو رد ما لا يتفق معها ومن أبرز المسائل القرآنية التى يظهر فيها ذلك والتى انشغل القاضى بمعالجتها وأنفق

---

١ — المغنى : ٢٠٨/١٦   ٢ — المغنى : ٣٠٤/١٦

فيها الجهد الكبير .

١ — قضية المحكم والمتشابه من الآيات : ذكرنا من قبل فى التمهيد أنه قد وردت فى القرآن الكريم مثلا آيات تدل على الجبر ، وآيات تدل على الكسب والاختيار ، ووردت آيات تنزه الخالق عن صفات المخلوقين وأخرى تنسب اليه أعضاء كاليد والعين ، وآيات تتحدث عن رؤية الله يوم القيامة ، وأخرى تنفيها وتجعلها مستحيلة ، وقد اختلف فهم الناس لهذه الآيات فنشأ حول هذه المسائل مفهوم المحكم والمتشابه فما جاء من الآيات يؤيد الاعتزال هى فى نظر المعتزلة من (المحكمات) ولكنها عند مخالفيهم فى الرأى (متشابهات) والعكس صحيح أيضا . فما كان ظاهره يخالف الاعتزال فهو من المتشابه الذى ينبغى رده الى المحكم . وقد انصب اهتمام المعتزلة على هذه الآيات المتشابهات ومضوا بكل وسيلة ممكنة يحاولون صرفها عن وجهها . وعما تدل عليه ظواهرها واتخذوا لذلك أسلحة متعددة منها : العقل ، واللغة ، والتأويل . وساروا فى هذا الطريق الشاق الطويل ، يوفقون فى ذلك حينا ، ويخفقون ، ويتعسفون فى أحيان كثيرة ، ويركبون المركب الوعر الخشن جاعلين من اللغة أداة طيعة يديرونها فى أيديهم كما يشاؤون . ولن نتوقف الآن عند هذه القضية المهمة لان لها مكانا خاصا فى هذه الدراسة عند الحديث عن منهج المعتزلة وأسلوبهم فى البحث .

ونكتفى هنا بالاشارة السريعة الى جهود عبد الجبار فى هذه المسألة تاركين التوسع فى ذلك الى مكانه الذى أشرنا اليه .

شغلت هذه المسألة حيزا كبيرا من اهتمامات القاضى ، فدرسها دراسة موسعة شاملة ، ووضع لما كان يواجه المعتزلة من الصعوبات والمشاكل فى هذا المجال الحلول والاجوبة الواضحة المحددة ، وغرس المبادىء الاولى التى أصبحت فيما بعد تعاليم المعتزلة جميعا . ومذهبهم الذى يصدرون عنه فى معالجة أمثال هذه المسائل .

وضع عبد الجبار كتابا خاصا سماه (متشابه القرآن) وهو يعد من أهم كتب المعتزلة التى تكشف عن منهجهم فى التفسير . وقد عمد القاضى فى هذا الكتاب الى تأويل الآيات المتشابهة من وجهة نظر المعتزلة ، وهى — كما قلنا — الآيات التى تخالف مبادىء العدل والتوحيد ، فأولها جميعا بما يطابق هذه

المبادئ ، وقد تتبع سور القرآن سورة سورة ، ولكنه توقف فقط عند تلك الآيات المشكلة أو التى كانت تثير قيلا وقالا . وهو لا يكتفى بالتوقف عند المتشابهات التى يدل ظاهرها على مخالفة لاصول الاعتزال . ولكنه يتناول كذلك من الآيات ماكان مؤيدا لهذه الاصول وهو المحكم عنده . وهو عندئذ يشير الى ذلك اشارة سريعة منبها الى هذا الموضع كتوقفه عند قوله تعالى فى آية آل عمران : (وماظلمهم الله ولكن أنفسهم يظلمون) ليرى فيه تأييدا لوجهة النظر الاعتزالية فى نفى القبيح عن الله . فيقول : ((يدل على أن الظلم من فعل العبد لانه لو كان تعالى خلقه لم يصح أن ينزه نفسه عنه ويضيفه الى العبد [1])) ويرى فى قوله تعالى : (وسارعوا الى مغفرة من ربكم) من أقوى مايدل على أن العبد هو الفاعل المختار [2] . ويدل قوله تعالى : (ولاتكسب كل نفس الا عليها) على أن العبد موجد لما يفعله لانه لو كان خالقا لوجب أن يكون خالق ذلك هو الذى جنى عليه اذا كان ذلك مضرة ، فكان لا يصح أن يلام وتقام عليه الحجة بأن يقال : ولاتكسب كل نفس الا عليها)) [3] .

وأما اذا وصل الى المتشابه من الآيات فانه يتوقف عنده طويلا محاولا صرفه عن ظاهره بكل وجه ممكن فأحيانا يستخدم العقل ويحكمه فى توجيه الآية الى المعنى الذى يؤيد الاعتزال كما فى تفسيره لقوله تعالى : ((واذ قال ربك للملائكة انى جاعل فى الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) فان مخالفى المعتزلة قد يقولون : ان الله لما لم ينكر قول الملائكة دل على أنه أراد الفساد ، فيوجه القاضى الآية توجيها عقليا فيقول : ((ان العلم بالمعاصى لايوجب كون العالم مريدا لها لانا نعلم ذلك من أبليس ومن الكفار ولانريدها منهم ، بل نكرهها ونسخطها . ولأن الواحد منا قد يفعل الآلة ويغلب فى ظنه أنها تستعمل فى الفساد ولايجب أن يريد ذلك ، وهذا مما نجده فى أنفسنا ، وكذلك اذا قالوا : انه تعالى لما فعل ذلك وهو متمكن منه ولم يمنع دل على أنه يريد الفساد ، فذلك باطل ، لان النصرانى الضعيف قد نتمكن من منعه من الاختلاف الى البيع ولايجب أن نريد اختلافه اليها [3])) .

١ ــ متشابه القرآن : ٢/ ١٣٢

٢ ــ متشابه القرآن : ٢/ ١٣٦

٣ ــ متشابه القرآن : ٢/ ٦٨

وقد يستعين القاضي على توجيه المتشابه بالتأويل ، مستخدما لهذا التأويل أسلحة متعددة كالمجاز مثلا ، وبه يؤول قوله تعالى : (الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون) الذي يمكن أن يفهم منه أن الطغيان من فعله تعالى فيهم ، فقد أضاف الاستهزاء الى نفسه وكل ذلك دليل على خلقه للافعال . وفي هذا مخالفة للاعتزال ، ولذلك نجد القاضي يحمل المعنى على المجاز ، ويعده من باب مايسميه البلاغيون (المشاكلة) أو (المزاوجة) فيقول : ((ان المخالف لايجوز على الله الاستهزاء في الحقيقة لانه لايكون الا قبيحا وذما ، وانما أراد أنه يعاقبهم على ماوقع منهم من الاستهزاء بالرسول ، لانه قد ثبت في اللغة أنه قد يجري الاسم لشيء على ماهو جزاء له كما يجري اسم الجزاء على الفعل ، ولذلك قالوا : الجزاء بالجزاء ، ولذلك قال عز وجل : (وجزاء سيئة سيئة مثلها) ، وان كان مايفعله ليس سيئة ، وهذه الطريقة في مذهب العرب معروفة فيجب أن تحمل الآية عليها [1]))

وقد يستخدم اللغة معوانا على التأويل ، فيتوسع في استخدامها توسعا شديدا ويحاول أن يستخرج للفظة الواحدة مدلولات كثيرة يحتج لها ويدل على صحة استعمالها بأمثلة من كلام العرب وشعرهم ، ثم ينتقي من هذه المدلولات مايؤيد وجهة النظر التي يتبناها . فالآية (وهو الذي خلق لكم مافي الارض جميعا ثم استوى الى السماء) تجعل الله في مكان ، وتنسب اليه صفة الاستواء والجلوس مما ينكره المعتزلة لمخالفته التنزيه المطلق ، ولذلك كان لابد من تأويل (الاستواء) ويستخدم القاضي لذلك اللغة والتوسع فيها ، فيرى أن لهذه اللفظة أكثر من استعمال : ((فقد يراد للاستيلاء والاقتدار وهو الذي عناه الشاعر بقوله :

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق

وقد يراد بالاستواء تساوي الاجزاء المطلقة ، وذلك نحو قولهم : استوى الحائط واستوت الخشبة : اذا تألفت على وجه مخصوص . وقد يستعمل ذلك بمعنى القصد . فيقال : استوى حال فلان في نفسه وماله ويراد بذلك زوال الخلل والسقم ، وقد يراد بذلك الانتصاب جالسا وراكبا) وبعد أن يورد للفظة (الاستواء) هذه المعاني المختلفة يعقب على ذلك قائلا : (واذا كانت اللفظة تستعمل على هذه الجهات فكيف يصح للمشبه التعلق بها ؟ .. ثم يسوق التفسير الذي يرضى الاعتزال . فيقول : ((وقد ذكر ابو علي أن المراد بذلك : ثم قصد لخلق السماء وأراد ذلك . ولذلك عداه بالى .. لايكاد يعدى بالى اذا أريد به الاستواء على المكان ، ويبين ذلك

---

١ — متشابه القرآن : ٢/٤٩

أنه لو أريد به الاستواء على المكان لوجب أن تكون السماء مخلوقة من قبل هذا الاستواء ليصح أن يستوى عليها وينتقل اليها — فيجب أن تحمل الآية على ان المراد بها أنه خلق لنا مافى الارض ، وخلق لنا السموات وسواها لتتكامل بخلقها النعم علينا من الوجوه التى لاتحصى [١])) .

كتابه الآخر (تنزيه القرآن عن المطاعن) عرض لتلك الآيات التى يتعلق بها الطاعنون . ومن جملة ذلك الآيات المتشابهات التى تخالف وجهة النظر الاعتزالية اذ يتخذ المخالفون الطاعنون منها سلاحا قويا يشهرونه فى وجه أهل العدل والتوحيد لهدم مبادئهم والتنقص من عقيدتهم ، ولذلك نجد القاضى فى كتابه يؤول هذه الآيات ويردها الى المحكم عنده مما يتفق مع هذه المبادىء ويستعرض القاضى فى هذا الكتاب سور القرآن أيضا سورة سورة متوقفا عند كل آية فيها شبهة أو مغمز لطاعن ليوجهها ويرد عليها بأسلوب موجز مختصر بسيط . على شاكلة تأويله لقوله تعالى : (ولو شاء الله ما أشركوا) الذى يمكن أن يفهم منه معنى الجبر وأنه لايكون شىء الا بأمره تعالى ، فان المراد به ((لو شاء أن يمنعهم ويحول بينهم وبين الاختيار لما وقع الشرك منهم ، ويحتمل : لو شاء أن يلجئهم الى خلاف الشرك لما أشركوا [٢])) وعلى شاكلة تأويله لقوله تعالى : (ويذرهم فى طغيانهم يعمهون) الذى يمكن أن يفهم منه الطاعنون أيضا معنى الجبر . فيقول القاضى : ((المراد أنه يخلى بينهم وبين ما اختاروه فلايمنعهم كما نقول فيمن بصرناه رشده فلم يقبل : قد تركناه ورأيه [٣])) وعلى شاكلة تأويله لقوله تعالى : (هل ينظرون الا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام) الذى فيه نسب الاتيان والمجىء الى الله . يقول القاضى فى توجيه الآية : ((كيف يصح ذلك ويتعالى الله عن جواز الاتيان عليه وجوابنا أن المراد اتيان الملائكة أو متحملى أمره كما قال فى سورة النحل : (الا أن تأتيهم الملائكة أو يأتى أمر ربك) وهذا كقوله : (وجاء ربك والملك صفا صفا) [٤])) وسلاحه فى هذا التأويل أيضا التوسع اللغوى والاستعانة بالمجاز ، ومحاكمة العقل والنزول عند صوته مما عرضنا أمثلة قليلة منه قبل قليل ، وسنتوسع فى الحديث عنه فيما بعد .

وكجزء من اجابة القاضى على أولئك الطاعنين كان توقفه أيضا عند المحكم من الآيات واشارته الى مافيها من أدلة قاطعة على ماينكره المعترضون . فقوله تعالى : (صنع الذى أتقن كل شىء) يؤيد نظرية الصلاح والاصلح عند المعتزلة . ((على أن

---

١ — متشابه القرآن : ٢/٦٥
٢ — تنزيه القرآن عن المطاعن : ١٢٤
٣ — المرجع السابق : ١٢٥
٤ — المرجع السابق : ٤٤

الفساد والكفر ليست من فعله ، والا لكان القبيح وصفاته محكم حق[١]) وقوله تعالى « وأن أتلوا القرآن فمن اهتدى فانما يهتدى لنفسه ومن ضل فقل انما أنا من المنذرين) يدل على أن الاهتداء والضلال من فعل العبد[٢] • وقوله تعالى (أفمن حق عليه كلمة العذاب أفأنت تنقذ من فى النار) يؤيد وجهة نظر المعتزلة فى وجوب تنفيذ الله لوعده ووعيده ، فالوعيد الوارد من الله واجب لايجوز خلافه واذا لم يجز أن ينقذ الرسول من النار فكيف يصح مايقوله القوم من أنه صلى الله عليه وسلم بشفاعته يخرج الكثير من أهل النار[٣] •• وهكذا يبذل القاضى عبد الجبار جهداً كبيراً فى الحديث عن الآيات المتشابهات وفى تأويلها وتوجيهها الوجهة التى يراها صحيحة والتى تصحح عقائد المعتزلة ، وكانت آراؤه هى المبادئ والتعاليم التى صدر عنها القوم جميعا بعد ذلك فى معالجة أمثال هذه المسائل •

٢ ـ وللقاضى جهود وأياد بيضاء فى رد الشبه والمطاعن التى وجهها الملاحدة والمتشككون الى بعض آيات القرآن ، سواء ماتعلق من ذلك بمضمونه أو بمعناه وتأليفه • فقد رأى بعضهم مثلا تناقضا بين قوله تعالى عن عصا موسى (فألقى عصاه فاذا هى ثعبان مبين) وبين قوله عنها فى موضع آخر •• (كأنها جان) فالاولى تصورها ثعبانا ، والثانية تجعلها جانا ، وفى هذا تناقض فيحاول القاضى أن يوفق بين الصورتين فيقول : (ان المراد أنها كالثعبان فى العظم ، وكالجان فى سرعة حركتها من حيث خلقت من نار السموم[٥]))

وأثار بعضهم شبهة حول الآية « ((وكذلك نولى بعض الظالمين بعضا)) ويتساءل كيف يصح منه أن يوليهم مع ظلمهم ؟ أوليس قد قال فى سورة البقرة (لاينال عهدى الظالمين) فكأنما يحس هذا الطاعن أن هنالك تناقضا واختلافا بين الآيتين ، فيرد عليه القاضى : ((انه ذلك شبيه بقوله تعالى • (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض) فالله تعالى يقوى الظالم على غيره من الظلمة ليدفعه عن الظلم ، ولولا ظلمه لكان لايمكنه من ذلك ، وذلك ليس مخالفا لقوله : (لاينال عهدى الظالمين) اذ المراد بذلك النبوة))

وكذلك أثار الطاعنون شبهة حول الآية : (الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس)) ورأوها تدل على نقيض قوله • (فاطر السموات والارض جاعل الملائكة رسلا) وقالوا : فأيهما الصواب ؟ أيكون بعضهم كذلك أو كلهم أجمع

١ ـ تنزيه القرآن : ٢٦٥
٢ ـ المرجع السابق •
٣ ـ المرجع السابق : ٣٠٤
٤ ـ المرجع السابق : ٣٢٠
٥ ـ المرجع السابق : ١٢٧

فيرد القاضي : ((ان بعضا منهم يكون رسلا الى الانبياء دون الكل ولئن كان جميعهم من الرسل فلا تناقض في ذلك[1] ونقل عن شيخه ابي علي الجبائي بعض الردود حول ما آثارته طائفة من الشكاك وعلى رأسهم ابن الراوندي في كتابه (الدامغ) أنه انما يصح ادعاء ذلك لو كان في كتاب الله تعالى اثبات ونفي في عين واحد ، فأما اذا لم يوجد ذلك ، وانما يدعي في عموم وخصوص فما الذي يمنع أن يتصرف أحدهما الى غير ما ينصرف الآخر اليه لو كان فيه متناقض على ما ادعوه[2] .. وساق القاضي أمثلة من ردود الى على على الراوندي . فقد ادعى أن قوله تعالى ((وما اختلفوا الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم) مناقض لقوله سبحانه (وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه) وقولـــــه : (أولئك الذين طبع الله على قلوبهم) الى غير ذلك من الآيات فقال شيخنا : أن قوله : ((وما اختلفوا فيه الا من بعد ما جاءهم العلم ، أراد به الحجج والقرآن ، دون العلم بصحة ما جهلوه لانه تعالى أطلق العلم بقيد ، وأراد بقوله :(وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه) شمهم ، لاعراضهم عن الذكر فيما آتاهم من الحجج بمن هذا حاله ، كذلك فان ذكر الطبع اذا أعرضوا وجهلوا وكفروا حصل في قلوبهم لكفرهم مايسمى طبعا وختما فلا تناقض في الكلام[3]))

٢ ـ وقد بينا فيما سبق أن حديث القاضي عن اعجاز القرآن كان حديثا نظريا فقد وضع في ذلك نظرية النظم الذي هو مناط الاعجاز عنده ولكنه لم يطبقها على القرآن أو يضرب لها الامثلة والشواهد وكان همه منصرفا الى الحديث في المسائل الكلامية والجدل والنقاش حولها ، فقلما توقف القاضي عند آية يكشف عن وجه الجمال فيها ، أو يشير الى سر اعجازها وتفوقها على اساليب القول الاخرى على نحو مافعل الرماني أو سيفعل عبد القاهر والزمخشري بعد ذلك ، واذا فعل ذلك فانها كانت اشارات سريعة عابرة وكان يدفعه اليها الروح الجدلية اكثر مما كان ذلك مقصودا لنفسه ، فقد وجد بعض من يطعن في جوانب معينة من اسلوب القرآن ، فحاول القاضي أن يرد عنها ويكشف وجه الجمال فيها . ولعل من ذلك مسألة التكرار التي جاءت في بعض الآيات والسور وماتعرضت له من مطاعن ، فاضطر ان يشير الى مافيها من الفائدة ، ويتوقف عند هذه الظاهرة أكثر من مرة . ففي سورة الحمد ربما قالوا : لماذا أعاد (الرحمن الرحيم) وقد تقدم ضمن

---

١ ـ تنزيه القرآن عن المطاعن : ٢٤٤ ٢ ـ المغني : ٣٨٩/١٦

٣ ـ المغني ٣٩٠/١٦

وبناتكم واخواتكم وعماتكم وخالاتكم) فلابد اذا كان الحال هذه ، ووجب أن يبين المحرمات من الناس أن يجرى تعالى الخطاب على هذا الحد . فمن قال : كان يجب أن تكون هذه الآية بمنزلة قولهم : (ثم نظر) فقد ظلم ، وأبان عن جهله بطريقة اللغة . فقال : ولذلك اختلفت الآيات فى الطول والقصر لان الذى جعل آية قد كان قصة تامة أو يحل هذا المحل [1])) .

وأورد ايضا فى بيان الحكم ووجه الجمال فيما ورد فى القرآن من التطويل والاعادة لبعض القصص والمواقف رأى شيخه أبى على الجبائى الذى كان يرى أن اعادة القصة الواحدة فى مواقف متعددة أشد اظهارا لفصاحة الكلام وكشفا عن جماله ، لان تقليب الكلام الواحد على وجوه عدة من النظم والتأليف ، وسوقه بعبارات مختلفة اكثر ابرازا لهذه المواطن الجمالية . يقول عبد الجبار ((ومنهم من طعن فى القرآن من جهة التكرار والتطويل ومايتصل بذلك ، فأشبع شيخنا ابوعلى القول فى ذلك فى (مقدمة التفسير) فذكر أن العادة من الفصحاء جارية بأنهم قد يكررون القصة الواحدة فى مواطن متفرقة بألفاظ مختلفة لاغراض تتجدد فى المواطن وفى الاحوال وذلك من [illegible] المفاخر والفضائل ((كما يعرف أهل الفصاحة عند تأمل هذه القصص وقد اعيدت حالا بعد حال مايختص به القرآن من رتبة الفصاحة ، لان ظهور الفصاحة ومزيتها فى القصة الواحدة اذا أعيدت أبلغ منها فى القصص المتغايرة ، فهذا هو الفائدة فيما تكرر فى كتاب الله تعالى [2])) .

وكما توقف عند التكرار فى بعض الآيات هذا التوقف الطويل بسبب ما استهدف له من طعنات أهل الشك والريب فرد عنه وكشف عن سره ، توقف أيضا عند آيات اخرى تعرضت لبعض المطاعن ، واتهمها بعض المتشككين بعدم نزول بعض ألفاظها فى موقعها أو ملاءمتها للمعنى الذى سيقت من أجله ، فرد القاضى أيضا هذه التهم وبين مافى هذه الالفاظ من فائدة ومزية ، وكشف عن فضلها ، وانها أدخل فى المعنى الذى عبرت عنه ، بحيث لاينوب عنها غيرها ، ولاتحتل لفظة أخرى مكانها . ففى قوله تعالى : (وان أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احداهم قنطارا فلاتأخذوا منه شيئا أتأخذونه بهتانا واثما مبينا) طعن بعضهم فى استعمال كلمة (بهتان) وقال : ((كيف يكون أخذه ما أعطاهن من الصداق بهتانا ، والبهتان من صفات الكلام فهو الكذاب ؟)) ويجيب القاضى مبينا جمال اللفظة ووجه الحسن فى استعمالها : ((انه شبهة بالكذب من حيث كان أخذه كالنقض للبطن والخلف لها ، فعظمه الله بأن شبهة بالكذب الذى هو نجده على خلاف ماهو به من حيث كان كالمتطفل بالعقد والدفع اليها بان لايأخذ ذلك ، فاما كونه اثما مبينا فبين لانه وصفه وتجليه وظهوره مبين [3] وطعن بعضهم فى لفظة (خاف) فى قوله تعالى : (وان امرأة خافت من بعلها نشوزا) ورأى أن كلمة (علم) أولى بالاستعمال ، ويدافع القاضى عن استعمال هذه اللفظة ، ويبين أحقيتها بالاستعمال بقوله : (ان النشوز من الزوج ـ وان ظهر ـ فان ذلك يبدو منه لامحالة ولايعلم ، وانما يخاف ولاجل ذلك يستحب الصلح ، فلذلك كرر ذكر الخوف دون العلم [4])) .

---

١ ـ المرجع السابق .
٢ ـ المغنى : ١٦/٣٩٨
٣ ـ تنزيه القرآن : ٨٢
٤ ـ تنزيه القرآن : ٩٧

ولكن هذه الجوانب التطبيقية كانت قليلة جدا وكانت مقصورة ـ كما قلنا ـ على تلك الآيات التي وجهت اليها بعض المطاعن ، أو أثيرت من حولها الشبهات فكان عبد الجبار يحاول ان يذود عنها ، ويكشف عن وجه الجمال فيها ومواطن البلاغة والفصاحة في ورودها على ما وردت عليه ، دون أن يحاول هو من جانبه أن يقدم أمثلة تطبيقية ويحاول معالجتها .

٤ ـ مبدأ الصرفة : يرفض القاضي عبد الجبار أى نوع من أنواع الصرفة التي تحدث عنها من سبقوه ، وكان شبيها لصرفة النظام ، أو صرفة الجاحظ ، أو صرفة الرماني ، لان في كل ذلك مايحول بين القوم وبين فعل شئ كان يمكن أن يفعلوه ، ومهما كان هذا الشئ تافها أو هينا اذا قيس بالقرآن وعلو كعبه في الفصاحة والبلاغة الا أن فيه متعلقا لشاك طعان أو ملحد جحود ، فلا يصح أبدا عند القاضي أن نجعل القوم ممنوعين من الكلام ، سواء كان ذلك حتى لا يأتوا بمثل القرآن لانهم قادرون على ذلك كما يقول النظام ، أو كان ذلك لان فيه مصلحة للمسلمين كما يقول الجاحظ . يرفض القاضي هذه الآراء جميعها ويقدم بين يدى ذلك الادلة التالية :

أ ـ لو كانوا ممنوعين الاتيان بكلام فصيح أو قول بليغ لكان ذلك ((لا يختص كلاما دون كلام ، وانه لو حصل ذلك في ألسنتهم لما أمكنهم الكلام المعتاد)) ولكن القوم ظلوا يتكلمون ويأتون بالقول الفني الممتاز ، ولم يتغير مستوى بيانهم أو يهبط ، ولكنه كان ـ على علوه ـ لا يرقى الى مستوى القرآن .

ب ـ ولو ثبت هذا المنع لكان في حد ذاته هو المعجز وليس القرآن ، فان من ((سلك هذا المسلك في القرآن يلزمه ان لا يجعل له مزية البتة)) وفي ذلك مايدل على خوف القاضي من أن تكون هنالك أدنى شبهة يتعلق بها أولو الشك والريب .

جـ ـ ولو ثبت هذا المنع أيضا بأية صورة من صوره لبطل بعض القرآن ، ولما كان صحيحا قوله تعالى : (قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا) لانه (لو كان الوجه الذى له تعذر عليهم المنع لم يصح ذلك ، لانه لا يقال في الجماعة اذا امتنع عليها الشئ ان بعضها يكون ظهيرا لبعض ، لان المعاونة والمظاهرة انما تمكن مع القدرة ولا تصح مع العجز [1])) .

وبعد أن قدم القاضي عبد الجبار هذه الادلة التي نفرضها مفهوم من تقدموه

---

١ ـ المغني : ٢٢٣/١٦

عن الصرفة ، لانها كانت جميعها تشير الى نوع من المنع الخارجي يجعل القوم لاحول لهم فى أمر يريدون اتيانه ، توصل القاضى الى مفهوم جديد للصرفة ، وهو فى هذه المرة مفهوم يرتبط بالقوم أنفسهم ، وليس شيئا خارجيا عنهم أو مفروضا عليهم فرضا ، وهذا المفهوم هو : ((ان دواعيهم انصرفت عن المعارضة لعلمهم بأنها غير ممكنة على ما دللنا عليه ، ولولا علمهم بذلك لم تكن لتنصرف دواعيهم ، لانا نجعل انصراف دواعيهم تابعا للمعرفة تبهم بأنها متعذرة عليهم [1])) فهى اذن صرفة تشبه اليأس الذى يعترى الانسان من أمر ماحاوله عدة مرات وكان يمنى داثما بالاخفاق الذريع ، فاذا بعزيمته تنثبط وهمته تنهار ، واذا به يطوى عن الامر كشحا ، ولا يعود للتفكير فيه أبدا • وذلك كان شأن القوم مع القرآن ويحتج القاضى لهذا المفهوم الجديد عن الصرفة بأمور :

أ — منها مانقل عنهم من اعترافهم بمزية القرآن •

ب — ومنها أن آية التحدى تدل على تعذر مثله عليهم (ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا) •

ج — ومنها — مرة ثانية — أن هذا القول يوجب أن القرآن ليس بمعجز •

د — ومنها أن الذى ذكروه يقتضى خروجهم عن الفصل ، لانه لايخلو لو انصرفت دواعيهم من أن يكونوا كذلك مع علمهم بأنهم يقدرون على مثله ، أو مع فقد هذا العلم •

ثم يعقب على ذلك كله قائلا : ((فالصحيح ماقلناه من أنهم علموا بالعادات تعذر مثله ، فصار علمهم صرفا لهم عن المعارضة [2])) ونتيجة لذلك فان هؤلاء القوم الذين هم ((النهاية فى الفصاحة والبلاغة التى جرت عليها العادة ، ولهم طريقة معروفة فى الابية والانفة ، وبذل الجهد فى رياسة الرياسة وترك الرضا والانقياد والمتابعة •• فقد ظهر من أمرهم أن دواعيهم الى أبطال أمره صلى الله عليه قد بلغت الغاية ••• وقد علمنا أنهم مع هذه الحال قعدوا عن المعارضة وتركوا أن يأتوا بمثله [3])) ولم يكن هذا الترك للمعارضة لامر خارجي — كما يقول أصحاب الصرفة بمفهومها الآخر — وانما لاحساسهم باليأس وتيقنهم من العجز عن الاتيان بمثل القرآن ونتيجة لهذا كله يتوافر الدليل القاطع على أن القرآن ((من قبل الله تعالى وخص رسوله به ليدل على نبوته لما فيه من نقض العادة التى توجب كونه معجزا [4])) •

---

١ — المغنى : ٣٢٤/١٦   ٢ — المغنى : ٣٢٥/١٦
٣ — المغنى : ٢٦٥/١٦   ٤ — المغنى : ٢٤٦/١٦

وبعد : فعلى الرغم من الجهد الكبير الذى بذله القاضى عبد الجبار فى دراسة قضية الاعجاز القرآنى ، وعلى الرغم من أنه قد استطاع أن يكشف عن نظرية النظم التى كان لها خطرها وشأنها العظيم فى علوم البلاغة ، وان يضع مفاتيحها بين يدى عبد القاهر الجرجانى ، الا أن طغيان روح الجدل والمنطق ، وغلبة نزعة الكلام على أسلوبه وطريقته فى معالجة المسائل البلاغية المختلفة التى طرقها حال بين كثير من حيويتها واشراقها الذى رأيناه عند أبى الحسن الرمانى مثلا .

الشريف المرتضى (٣٥٥ هـ ـ ٤٣٦ هـ)

هو علي بن الحسين الموسوى العلوى ، عالم فقيه متكلم ، شهير بقول الشعر ، بصير بمذاهب أهل الكلام ، فقد حذق علم الكلام وأصول المناقشة والجدل ، فصارع النظراء والمخالفين ، وناظر المخالفين ، وعلى الرغم من أنه كان من رجالات الشيعة وقد انتهت اليه رئاسة الامامية فى عصره ، الا أنه كان ينزع الى الاعتزال ، ويعتنق مبادئه . وسنرى بعد قليل أن كتاب الامالى يعد صورة واضحة مقاربة لتفسير القرآن الكريم عند علماء المعتزلة ، وقد عده الحاكم الجشمى من علماء المعتزلة وذكره فى طبقاته ، كما كان الشريف المرتضى نفسه يسمى المعتزلة أصحابه أو أصحاب العدل والتوحيد كما كانوا يطلقون على أنفسهم . وقد اهتم المرتضى كثيرا بشئون اللغة والادب والتفسير ، وحفظ كثيرا من أخبار العرب وأشعارهم ولغتهم مما يجعله معدودا فى الرعيل الاول من الرواة واللغويين . كما اهتم بتفسير القرآن الكريم وله فى ذلك أكثر من كتاب : فله (رسالة فى المحكم والمتشابه) وله كتاب أوضح منه اعجاز القرآن وسماه (الموضح عن وجه اعجاز القرآن) [1] وكتاب (غرر الفوائد ودرر القلائد) المعروف بأمالى المرتضى وهو الذى تبقى لدينا من كتبه .

وكتاب الامالى مجالس أدبية أملاها فى أزمان متعاقبة تناول فيها مسائل مختلفة ، فعالج فى بعضها آيات قرآنية فرد عنها شبه الطاعنين ، وأول بعضها على مذهب المعتزلة الذى اعتنقه ودافع عنه خير دفاع ، وتناول فى مجالس أخرى بعض الاحاديث التى يوهم ظاهرها التعارض أو تخالف مبادئ الاعتزال ، فوجهها بما يوافق أصول المذهب ويزيل عنها التعارض ، كما توقف عند كثير من المسائل الكلامية التى دار حولها الجدال والنقاش ، فأدلى فيها بدلوه ، وعالجها معالجة خبير بصير بعلم الكلام وأصوله ، وأورد فى الكتاب مختارات كثيرة من المصطفى من الشعر ومأثور القول ، فتناوله بالشرح والدراسة والنقد ، وذكر صورا من تراجم الشعراء والادباء وأصحاب الكلام والآراء الخاصة ، واختار كذلك بعض الموضوعات التى كانت من مقاصد شعراء العربية فى الجاهلية والاسلام كالمدائح والاهاجى والمراثى والسير ووصف الشيب والطيف وغيرها ، فأورد ماقاله الشعراء فيها ، ووازن بين الكثير منها ، وتناوله بالنقد والتحليل فى كثير من الاحيان . وسنحاول الآن أن نتناول بالدراسة الموضوعات البلاغية والنقدية التى احتوى عليها كتاب الامالى ، ونكشف عن منهج صاحبه فى دراستها .

---

١ ـ انظر مقدمة امالى المرتضى : ١٤ ـ ١٧

١ — تفسيره للقرآن : معظم المجالس التى احتوى عليها كتاب الامالى كانت تفسيرا لآيات قرآنية ، ولكنه عادة لايتوقف عند الآية لانها تحتاج الى شرح مشكل أو توضيح غامض مهما كان نوعه ، وانما كانت هذه الآيات التى تناولها بالشرح والتفسير تتعلق بمسائل بعينها هى :

أ — أنها آيات متشابهات تخالف فى ظواهرها مبادىء الاعتزال وأصوله .

ب — أنها مما وجه اليه الطاعنون والمتشككون بعض الشبه ، فاتهموها بالتعارض أو التناقض فى معناها أو مما وجهت اليه بعض المطاعن حول أسلوبها وبلاغتها فى التعبير .

ج — وتناول بعض الآيات فأظهر ما فيها من مزايا بلاغية ، وكشف عن وجه الجمال والروعة فى أسلوبها ونظمها . وكانت مهمة الشريف المرتضى فى ذلك كله درء هذه المطاعن وردها ، والدفاع عن الآيات وبيان ملاءمتها واتساقها ، ثم توجيه الآيات المتشابهات وتأويلها لخدمة الاعتزال وأغراضه ، وواضح من ذلك أن هذه المسائل القرآنية هى التى شغلت بال المعتزلة دائما ، وتركزت حولها جهودهم ودراساتهم ، وقد رأينا من قبل القاضى عبد الجبار يتسع فى معالجته هذه المسائل كتبا خاصة مستقلة ، والشريف المرتضى فى معالجته الآن لهذه الموضوعات انما يسير فى الطريق نفسه ، ويستفيد من دراسات عبد الجبار فى ذلك . وقبل أن نبتدىء فى دراسة هذه المسائل عند الشريف المرتضى نحب أن نشير الى الملاحظتين التاليتين :

١) تبدو فى الامالى استفادة المرتضى الواضحة من آراء ودراسات جميع رجالات المعتزلة الذين سبقوه ، فهو يكثر من ايراد آراء أبى على وأبى هاشم الجبائيين ، وينقل عن أبى مسلم محمد بن بحر الاصبهانى ، والقاضى عبد الجبار ، وعن أستاذه المرزبانى ، وهو يورد فى كل مسألة عددا كبيرا من الآراء ، ولا شك أن بعض هذا الذى ينقله كان من استنباطه الخاص واستقرائه الشخصى ، ومما استطاع أن يهتدى اليه ببصيرته ونفاذ حسه ، ولكن كثيرا من هذه الآراء أيضا كان مما أدار حوله الحديث من سبقه من علماء المعتزلة وذاع بينهم .

٢) ان الشريف المرتضى لم يكن يتقبل جميع الآراء التى ترد عليه ، فهو كثير المناقشة والبحث فيها ، وهو بعد أن يسوق جميع الوجوه

التى ذكرت حول هذه المسألة أو تلك يعود عليها بالمناقشة والنقد ، فيرد بعضها ، أو يضعفه ولا يعتد به حتى ولو كان منقولا عن رجال المعتزلة أنفسهم ، وعلى وفق أصولهم وعقائدهم .

وبعد هاتين الملاحظتين نود لنتتبع هذه المسائل الثلاث المتعلقة بتفسير القرآن ، ونرى أسلوب المرتضى فى معالجتها ودرسها .

(أ) تأويله للآيات المتشابهات : وهى -كما سبق أن ذكرنا- تلك التى تحمل ظواهرها مدلولا يخالف ما ينادى به المعتزلة ، وقد مضى الشريف المرتضى بتأويلها وصرفها عن هذا الظاهر بكل ما أوتى من قدرة ، وقد بذل فى ذلك مجهودا جبارا حقا ، وأبدى فيه ترفقا عجيبا ، وكان يمتلك دائما الحجج والادلة القوية التى يدعم بها مايقول ، فهو فى توجيهه للآية كان يقلبها على وجوهها المختلفة ، ويصرفها فى غير ما اتجاه ، ومن هنا كانت تلك الظاهرة الواضحة التى طبعت الكتاب بأكمله وهى كثرة الوجوه التى يقلب عليها المسألة الواحدة ، وقد نفى هو نفسه صراحة على ذلك ، فقال وليس يجب أن يستبعد حمل الكلام على بعض مايحتمله اذا كان له شاهد من اللغة وكلام العرب ، لان الواجب على من يتعاطى تفسير غريب الكلام والشعر أن يذكر كل مايحتمله الكلام من وجوه المعانى ، فيجوز أن يكون أراد المخاطب كل واحد منها مفردا ، وليس عليه العلم بمراده بعينه ، فان مراده مغيب عنه ، وأكثر مايلزمه ماذكرناه من ذكر وجوه احتمال الكلام[1])) وقال فى موضع آخر : ((على المتأول أن يورد كل مايحتمله الكلام مما لا تدفعه حجة ، وان ترتب بعضه على بعض فى القوة والوضوح[2])) ومضى يطبق هذا المبدأ فى جميع المسائل التى توقف عندها ، فلم يكن يدع وجها محتملا لكل مسألة الا أورده سواء كان هذا الوجه قريبا أو بعيدا ، على مرمى النظر أو مغيبا عنه ، والشريف المرتضى لم يكن يسوق هذه الوجوه المتعددة سوقا عشوائيا ، بل كان يحاول أن يستشهد على كل وجه بأمثلة من كلام العرب ولغتهم ، ويحاول أن يدعم اقاويله بشواهد من الشعر القديم ، ولا يورد الا ما احتملته

---

١ - امالى المرتضى : ١/١٩   ٢ - الامالى : ١/٣٢١

اللغة ، وكان له سند في كلام العرب . وكانت الوسيلة الاساسية الاولى في هذا التأويل عنده هي اللغة ، واذا كان التوسع في احتمالات اللغة سمة عامة من سمات منهج المعتزلة حينما يلجأون الى تأويل كثير من الآيات الا أن الشريف المرتضى قد أبدى في ذلك مقدرة منقطعة النظير ، وقد أسعفه وفرة حفظه للغة والشعر القديم وكثرة استيعابه لكلام العرب . وبذلك كان الكتاب صورة لاسلوب اللغويين والرواة في البحث والتفسير . وسنحاول أن ننظر في بعض الامثلة لنرى طريقة المرتضى في معالجتها . ففي المجلس الرابع يتوقف عند قوله تعالى : (وما كان لنفس أن تؤمن الا باذن الله ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون) وهي تتعلق بمبدأ العدل عند المعتزلة ، وظاهر الكلام في الآية أن الايمان باذن الله وامره ، فكأن الانسان هاهنا مجبر لا يخلق أفعاله كما تقول المعتزلة ، ولذلك لم يكن بد من التأويل . ويقلب المرتضى الآية على الوجوه التالية محاولا في كل منها أن يصرف لفظ (الاذن) عما يدل عليه ظاهره من معنى الارادة : أن يكون الاذن الامر ، ويكون معنى الكلام : أن الايمان لا يقع الا بعد أن يأذن الله فيه ويأمر به ، ولا يكون معناه أنه لا يكون للفاعل فعله الا بمشيئة الله . أن يكون الاذن هو التوفيق والتيسير والتسهيل ، ولا شبهة أن الله يوفق لفعل الايمان ويسهل . أن يكون الاذن العلم ، من قولهم : أذنت لكذا وكذا اذا سمعته وعلمته ، وآذنت فلانا بكذا اذا أعلمته ، فتكون فائدة الآية الاخبار عن علمه تعالى لسائر الكائنات ، فانه ممن لا يخفى عليه الخفيات ، وقد يكون الاذن بمعنى العلم أيضا ، ولكن على معنى اعلام المكلفين بفضل الايمان وما يدعو الى فعله ، ويكون معنى الآية : وما كان لنفس أن تؤمن الا باعلام الله لها بما يبعثها على الايمان ، وما يدعوها الى فعله . وبعد أن أورد محتملات اللفظ اللغوية ، وكلها تنفي عن الآية معنى الجبر والارغام بين أيضا أن لفظ (الاذن) لا يحمل معنى الارادة ، وان اللغة لا تعرف هذا المدلول فقال : فأما ((دخول الارادة في محتمل اللفظ فباطل لان الاذن لا يحتمل الارادة في اللغة ، ولو احتملها أيضا لم يجب ما توهمه ، لانه اذا قال : ان الايمان لا يقع الا وأنا مريد له لم ينف أن يكون مريدا لما لم يقع ، وليس في صريح الكلام ، ولا دلالته شيء من ذلك (١))) .

---

١ ـ الامالي : ١/٣٨ ـ ٣٩

وفى المجلس الخامس والاربعين يتناول تلك الآيات التى تنسب الى الله وجها كقوله عز وجل : (كل شىء هالك الا وجهه) وقوله : (انما نطعمكم لوجه الله) وقوله : (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام) وما شاكل ذلك من آى القرآن المتضمنة لذكر الوجه مما يحمل معنى التشبيه الذى ينادى بخلافه المعتزلة حرصا على التنزيه المطلق لذات الله ، ولذلك يصرف الشريف المرتضى أيضا لفظة (الوجه) عن المعنى الظاهرى الذى يدل على العضو المعروف من المخلوق ، ويرى أنها تحمل فى اللغة العربية المدلولات التالية عدا عن معنى الوجه المعروف المركب فيه العينان من كل حيوان . فالوجه أول الشىء وصدره ، والوجه القصد بالفعل ، والوجه الاحتيال للامر من قولهم : كيف الوجه لهذا الامر ؟ وما الوجه فيه ؟ أى : ما الحيلة ؟ والوجه القدر والمنزلة ، ومنه قولهم : لفلان وجه عريض ، وفلان أوجه من فلان ، أى أعظم قدرا وجاها . والوجه الرئيس المنظور اليه . يقال : فلان وجه القوم وهو وجه عشيرته . وبعد أن يورد للوجه هذه الاستعمالات المختلفة ، ويستشهد على كل استعمال بأمثلة من القرآن ومن كلام العرب شعرهم ونثرهم ، يتوقف عند المعنى الذى يرتضيه تفسيرا للفظة (الوجه) فى الآيات السابقة ، وهو أن يكون بمعنى الذات والنفس ، يقول : ووجه الشىء نفسه وذاته . قال أحمد بن جندل السعدى :

ونحن حفرنا الحوفزان بطعنة   فأفلتنا وجهه عند تهيد

أراد : أفلته ونجاه . ومنه قولهم : انما أفعل ذلك لوجهك . ويدل أيضا أن الوجه يعبر به عن الذات قوله تعالى : (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ، ووجوه يومئذ باسرة تظن أن يفعل بها فاقرة) وبذلك يكون معنى قوله تعالى : (كل شىء هالك الا وجهه) أى كل شىء هالك الا هو ، وكذلك فى الآيات المتقدمة (١) .

ومن الملاحظ أن تفسيره للوجه ها هنا بمعنى الذات أو النفس واختياره على غيره من الوجوه ليس له مايرجحه أو يقويه ، وليس هنالك من مسوغ لان يرفض المرتضى وأمثاله من المعتزلة معنى الوجه على أنه العضو المعروف الا عقيدة الاعتزال ، فليس فى اللغة مايضعف هذا المعنى

---

١ — الامالى : ١/ ٥٩٠ — ٥٩٢

أو ينفيه ، بل حمل الوجه على معنى الذات أو النفس الذى ارتضاه الشريف لا ينفى عن الكلمة معنى العضو المعروف ، لانه يمكن عدها عندئذ من باب المجاز المرسل الذى اطلق فيه الجزء وأريد الكل .

والمرتضى شديد الرهافة والاحساس ، وعيد الاخلاص لعقيدة الاعتزال التى يعتنقها ، وكثير الغيرة عليها ، فهو لا يتوقف فقط عند الآيات المتشابهات الواضح فيها مخالفة لعقائد القوم ، ولكنه يتوقف أيضا عند أبسط الامور التى يمكن أن يشتم منها رائحة شبهة توجه الى المذهب أو تخدش في كمال أصوله ومبادئه ، فهو مثلا يتوقف عند قوله تعالى : (ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهى كالحجارة أو أشد قسوة) ليوضح معنى حرف (أو) فى الآية ، لان ظاهرة يفيد الشك والشك لا يجوز على الله تعالى فهو منزه تنزيها مطلقا وذلك قد يثير شبهة له بمخلوق ، ولذلك يحاول المرتضى أن يلتمس لـ (أو) من المعانى ماينفى عنها معنى الشك الذى يمكن أن يكون اساءة خفية الى التنزيه المطلق ، ويتأولها على المعانى التالية : أولها : ان تكون (أو) هاهنا للاباحة ، كقولهم : جالس الحسن أو ابن سيرين ، فان جالست الحسن فأنت مصيب ، وان جالست ابن سيرين فأنت مصيب وان جمعت بينهما فكذلك . فيكون معنى الآية على هذا : ان قلوب هؤلاء قاسية متجافية عن الرشد والخير ، فان شبهتم قسوتها بالحجارة أصبتم ، وان شبهتموها بما هو أشد أصبتم ، وان شبهتموها بالجميع فكذلك ، وثانيها : أن تكون (أو) دخلت للتميز والتفصيل ، ويكون معنى الآية : ان قلوبهم قست ، فبعضها ماهو كالحجارة فى القسوة ، وبعضها ماهو أشد قسوة منها . وثالثها : أن تكون (أو) دخلت على سبيل الابهام فيما يرجع الى المخاطب وان كان الله تعالى عالما بذلك غير شاك فيه . ورابعا : أن تكون (أو) بمعنى (بل) كقوله تعالى : (وارسلناه الى مئة ألف أو يزيدون) معناه : بل يزيدون : وخامسها : أن تكون (أو) بمعنى (الواو) كقوله : (ان تأكلوا من بيوتكم أو بيوت آبائكم) معناه : وبيوت آبائكم[1] .

---

١ ـ الامالى : ٢/٤٤ ـ ٥٧ .

ولا ملجأ فى التأويل الى المجاز ، فيصرف ظاهر اللفظ عن معناه الحقيقى الى معنى مجازى لتتم له خدمة الغرض الذى يسعى اليه . ففى المجلس الثانى والستين يتناول قوله تعالى فى آية البقرة : (الله يستهزئ بهم ويمدهم فى طغيانهم يعمهون) اذ أضافت الآية الاستهزاء الى الله ، وهو مما لا يجوز فى الحقيقة عليه ، ويتأول المرتضى الآية كعادته على وجوه متعددة بلغت هاهنا سبعة نختار منها الوجوه الثلاثة التالية التى حمل فيها الاستهزاء على المجاز فأحدها : ان يكون معنى الاستهزاء الذى أضافه تعالى الى نفسه تجهيله لهم وتخطئته اياهم فى الاستمرار على الكفر واصرارهم على الضلال ، وسمى الله ذلك استهزاء مجازا وتوسعا كما يقول القائل : ان فلانا ليستهزأ به منذ اليوم ، اذا فعل فعلا عابه الناس به وخطئوه فيه ، فأقيم عيب الناس على ذلك الفعل ، وازراؤهم على فاعله مقام الاستهزاء . ثم يسوغ اقامة الاستهزاء مقام العيب فيقول وانما أقيم مقامه لتقارب مابينهما فى المعنى ، لان الاستهزاء الحقيقى هو مايقصد به الى عيب المستهزأ به ، والازراء عليه ، واذا تضمنت التخطئة والتبكيت هذا المعنى جاز أن يجرى عليه اسم الاستهزاء .

ويشهد بذلك قوله تعالى : (وقد نزل عليكم فى الكتب ان اذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويستهزأ بها) ونحن نعلم أن الآيات لا يصح عليها الاستهزاء على الحقيقة ، ولا السخرية ، وانما المعنى : اذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويزرى عليها . ويمضى ليبين سبب استعمال العرب للمجاز مع ملاحظة أنه لم يفرق بين أنواعه المختلفة ، وأنه يسمى الاستعارة مجازا ، فيقول : والعرب قد تقيم الشئ مقام ما قاربه فى معناه فتجرى اسمه عليه . قال الشاعر :

كم أناس فى نعيم عمروا في ذرا ملك تعالى فبسق

سكت الدهر زمانا عنهم ثم أبكاهم دما حين نطق

والسكوت والنطق على الحقيقة لا يجوزان على الدهر ، وانما شبه تركه الحال على ماهى عليه بالسكوت .

وأما الوجه الآخر فهو أن يكون المعنى أنه يجازيهم على استهزائهم فسمى الجزاء على الذنب باسم الذنب ، والعرب تسمى الجزاء على الفعل باسمه . قال تعالى : (وجزاء سيئة سيئة مثلها) وقال : (فمن

اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) ويمضي أيضا [illegible] أسلوب العرب فى استعمال هذا اللون من المجاز فى الكلام [illegible] بعد أن يورد أمثلة اخرى : ومن شأن العرب أن تسمى الشئ باسم [illegible] ما يقاربه ويصاحبه ويشتد اختصاصه وتعلقه به اذا انكشف [illegible] وأمن الايهام ، وربما غلبوا أيضا اسم احد الشيئين على الآخر [illegible] التعلق بينهما وشدة الاختصاص فيهما . ومضى يسوق أمثلة وشواهد على ذلك من كلام العرب .

وأما الوجه الثالث فهو أن يكون ما وقع منه تعالى ليس [illegible] على الحقيقة ، لكنه سماه بذلك ليزدوج اللفظ ويخف على اللسان . [illegible] فى ذلك عادة معروفة فى كلامها ، والشواهد عليه مذكورة مشهورة[1] . وقد يجمع فى تأويله للآية الواحدة بين اللغة والمجاز ، [illegible] عدة وجوه ، يعتمد بعضها على التأويل اللغوى القائم على [illegible] التوسع فى استعمال اللغة ، واعطاء الالفاظ مدلولات أوسع مما [illegible] عليه ظواهرها ، ويحمل الوجوه الاخرى على المجاز [illegible] . من ذلك مثلا تأويله لقوله تعالى : (واذا أردنا أن نهلك [illegible] أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا) [illegible] فيها رائحة اضافة فعل القبيح الى الله مما يوجب تأويلها ، [illegible] على الوجوه التالية . أولا : ان الاهلاك قد يكون حسنا وقد [illegible] قبيحا ، فاذا كان مستحقا او على سبيل الامتحان كان حسنا ، [illegible] يكون قبيحا اذا كان ظلما ، فتعلق الارادة به لا يقتضى تعلقها [illegible] على الوجه القبيح ، ولا ظاهر للآية يقتضى ذلك ، واذا علمنا بالادلة تنزيه القديم تعالى عن القبائح علمنا أن الارادة لم تتعلق [illegible] الاهلاك الحسن ، وقوله تعالى : (أمرنا مترفيها) المأمور [illegible] محذوف ، وليس يجب أن يكون المأمور به هو الفسق ، وان وقع [illegible] بعده الفسق . ويحمله على وجه لغوى معروف فيقول : ويجرى [illegible] مجرى قول القائل : أمرته فعصى ، ودعوته فأبى . والمراد أننى أمرته بالطاعة ، ودعوته الى الاجابة والقبول . والوجه الثانى : أن يكون قوله : (أمرنا مترفيها) من صفة القرية وصلتها ، ولا يكون جوابا [illegible]

---

١ – الامالى : ١/١٤٤ – ١٤٩

قوله : (واذا أردنا) يكون تقدير الكلام : واذا أردنا أن نهلك قرية من صفتها أنا أمرنا مترفيها ففسقوا فيها ، ويكون (اذا) محذوفة الجواب للاستغناء عنه . والوجه الثالث : أن يكون ذكر الارادة فى الآية مجازا أو اتساعا وتنبيها على المعلوم من حال القوم وعاقبة أمرهم وأنهم متى أمروا فسقوا وخالفوا ، وذكر الارادة يجرى هاهنا مجرى قولهم : اذا أراد التاجر أن يفتقر أتته النوائب من كل جهة وجاءه الخسران من كل طريق ، فهو لم يرد فى الحقيقة شيئا ، لكن لما كان المعلوم من حال هذا الخسران حسن هذا الكلام ، واستعمل ذكر الارادة لهذا الوجه . فهو هنا ـ كما يلاحظ ـ يحمل الكلام على المجاز المرسل الذى علاقته اعتبار ما يؤول اليه الامر . والوجه الرابع حمل الآية على التقديم والتأخير ، فيكون تلخيصها اذا أمرنا مترفى قرية بالطاعة ، فعصوا واستحقوا العقاب أردنا اهلاكهم والتقديم والتأخير فى الشعر وكلام العرب كثير[1] فقد استعان على تأويل الآية السابقة ـ كما هو ظاهر ـ بالعرف اللغوى الشائع فى أمثال عبارة (أمرته فعصى أو أمرته ففسق) وبالمجاز يحمل العبارة على العلاقة المستقبلية ، أو بالتقديم والتأخير . وواضح أيضا أنه أضاف سلاحا آخر معروفا عند المعتزلة وهو (الدليل العقلى) حينما جعل الاهلاك حسنا لما يقتضيه ذلك من أدلة العقول التى تنزه الله عن فعل القبيح ، وهو يلجأ السيد الاحتكام الى هذا الدليل العقلى فى تأويل قوله تعالى : (ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم) فظاهر الآية يقتضى أن الله لم يشأ أن يكونوا أمة واحدة أو أن يجتمعوا على الايمان والهدى ، ثم ان الآية تقول : (ولذلك خلقهم) وقد تعود (ذلك) ها هنا على الاختلاف أو على الرحمة ، والمعترض يرى أنها تعود على الاختلاف ، لانها لو كانت للرحمة لقال : (ولتلك خلقناهم) ويؤول المرتضى المشيئة أولا بأنها المشيئة التى معهم اليها الالجاء ، فلم يحسن الله المشيئة التى على سبيل الاختيار بمعنى أنه لو شاء اكراههم على أمر لكان قادرا ولفعلوه ، ثم يأتى الى لفظة (ذلك) فيرى أن حملها على الرحمة أولى من حملها على الاختلاف ، ويحتكم فى ذلك الى دليل عقلى ، ولكنه لا ينسى فى الوقت نفسه دليل اللفظ واللغة فيقول :

---

١ ـ الامالى : ١/١ ـ ٤

((لدليل العقل وشهادة اللفظ . فأما دليل العقل فمن حيث علمنا أنه تعالى يكره الاختلاف والذهاب عن الدين ، ونهى عنه ، وتوعد عليه فكيف يكون شائيا له ؟)) وأما الدليل اللفظي فان حمل اللفظة ها هنا على الرحمة أولى ، لان عادة العرب ((حمل اللفظ على أقرب المذكورين ... فأما ماطعن به السائل من تذكير الكناية ، وان الكناية عن الرحمة لاتكون الا مؤنثة فباطل ، لان تأنيث الرحمة غير حقيقي ، واذا كان عبرا بلفظ التذكير كانت الكناية عن المعنى لان معناها الفضل والانعام كما قالوا : سرني كلمتك ، يريدون : سرني كلامك))[1] .

والواقع بعد ذلك أن حرص الشريف المرتضى أن يتوسع في ذكر الوجوه وأن يأتي لكل آية بأكبر عدد ممكن من التأويلات كان يحمله على التعسف في أحيان ليست بالقليلة ، ولم تكن الوجوه المتعددة التي يوردها في تأويل الخبر الواحد دائما مقبولة أو محكمة ، أو في مستوى واحد من حيث الجلاء والوضوح ، بل كان أحيانا ـ كما ذكرنا ـ يتعسف الحكم في بعضها تعسفا شديدا ، وقد كان يكفيه ذكر وجه واحد واضح ، أو وجهين ليخلص من العسف والجور في الاحكام ، ولكن ذلك ـ كما عرفنا ـ كان هو النهج الذي أرتضاه لنفسه ، ففي تأويل قوله تعالى : (سأصرف عن آياتي الذين يتكبرون في الارض بغير الحق وان يروا كل آية لايؤمنوا بها وان يروا سبيل الرشد لايتخذوه سبيلا ، وان يروا سبيل الغي يتخذوه سبيلا ذلك بأنهم كذبوا بآياتنا وكانوا عنها غافلين) الذي ظاهره كأنه مخالف للعدل يذكر تسعة أوجه ، منها ماهو حسن جيد يدل عليه السياق كقوله : (سأصرف عن آياتي : أي لاأوتيها من هذه صفته ، أو حملها على معنى أن الله يصرف من رام المنع من أداء آياتي وتبليغها ، لان من الواجب على الله أن يحول بين من رام ذلك وبينه ، ولايمكن منه لانه ينقض الغرض في البعثة ، ويجري ذلك مجرى قوله تعالى : (والله يعصمك من الناس) أو أن يكون الصرف ها هنا المنع من ابطال الآيات والحجج والقدح فيها بما يخرجها عن أن تكون أدلة وحججا فيكون تقدير الكلام : اني بما أؤيده من حججي ، وأحكمه من آياتي وبيناتي صارف المبطلين

---

١ ـ الامالي : ١/٧٠ ـ ٧١

والقادحين من القدح في الآيات والدلالات ، فإنه وجه حسن [illegible] ،
واستحسنا تلك الوجوه في التأويل ، فإنه كان ممكن أن يكون هذا [illegible]
وظنوا أن [illegible] الكفر والنفاق [illegible] [illegible] ،
كقوله « إن الله تعالى هو بالصرف صرفهم عن [illegible] النظر في الأدلة
من [illegible] [illegible] من أدى الواجب [illegible] في آيات الله
تعالى [illegible] [illegible] في تأويل آخر « أن يكون [illegible]
من [illegible] المعجزات التي يظهرها الأنبياء عليهم السلام [illegible]
[illegible] من آياتهم ومعجزاتهم »[1] .

[illegible] ذلك [illegible] من [illegible] الشريف المرتضى [illegible]
[illegible] أحسن التأويل [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] من الأحيان ، وأخطأه التوفيق في أحيان [illegible] ، [illegible]
هذا المجال كان جهدا [illegible] .

ب) [illegible] الشريف المرتضى أيضا التأويل [illegible]
[illegible] في [illegible] الشبه والمطاعن التي وجهها [illegible]
والملاحدة إلى بعض آيات القرآن ، [illegible] هذه المطاعن [illegible]
[illegible] جانبين : جانبا يتعلق بأسلوب القرآن [illegible]
ومعانيه ، وجانبا آخر يتعلق بأسلوب القرآن من حيث [illegible]
[illegible] .

أما ما يتعلق بمضمون القرآن [illegible] بعض [illegible]
وجود تناقض واختلاف بين بعض الآيات ، [illegible] قال تعالى [illegible]
[illegible] عن يوم القيامة : (ذلك يوم مجموع له الناس وذلك يوم
مشهود وما نؤخره إلا لأجل معدود يوم يأت لا تكلم نفس
إلا بإذنه) وقال في موضع آخر : (هذا يوم لا ينطقون ولا يؤذن
لهم فيعتذرون) وفي موضع ثالث : (وأقبل بعضهم على بعض
يتساءلون) وظاهر هذه الآيات ظاهر الاختلاف لأن [illegible]
[illegible] عن أن الخلق لا ينطقون في ذلك اليوم [illegible] ،
[illegible] شيء من خلافه ، [illegible] المرتضى عن الشبهة ، [illegible]
[illegible] لبعض المفسرين [illegible] [illegible] ، ثم [illegible]

---

[1] الأمالي : ٢٠٨/١ - ٢١٤

أن الجواب السديد على ذلك هو أن يقال : ((انما الله تعالى نفى النطق المسموع المقبول الذى ينتفعون به ويكون لهم فيه عذر أو حجة ، ولم ينف النطق الذى ليست هذه حاله))
وبعد أن يرد هذا التأويل يحتج له بكلام العرب فيقول : (ويجرى هذا مجرى قولهم : خرس فلان عن حجته ، وحضرنا فلانا يناظر فلانا فلم يقل شيئا ، وان كان الذى وصف بالخرس عن الحجة ، والذى نفى عنه القول قد تكلم بكلام كثير غزير الا أنه من حيث لم يكن فيه حجة ولا به منفعة جاز اطلاق القول الذى حكيناه [1])) ويحاول أن يوفق بين قوله تعالى : (ومن كان فى هذه أعمى فهو فى الآخرة أعمى وأضل سبيلا) ، اذ كيف يجوز أن يكونوا فى الآخرة عميا ، وقد تظاهر الخبر عن الرسول بأن الخلق يحشرون كما بدئوا سالمين من الآفات والعاهات قال الله تعالى : (كما بدأنا أول خلق نعيده) وقال : (فبصرك اليوم حديد) وفى محاولة للتوفيق بين هذه الآيات يورد أربعة وجوه هى :

احدها أن يكون العمى الاول انما هو عن تأمل الآيات والنظر فى الدلالات والعبر التى أراها الله المكلفين فى أنفسهم وفيما يشاهدون ، ويكون العمى الثانى هو عن الايمان بالآخرة والاقرار بما يجازى به المكلفون فيها من ثواب أو عقاب .

والثانى : (من كان فى هذه أعمى) يعنى الدنيا (أعمى) عن الايمان بالله والمعرفة بما أوجبت عليه المعرفة به ، فهو فى الآخرة أعمى عن الجنة والثواب ، بمعنى أنه لا يهتدى الى طريقهما ، ولا يوصل لهما . أو عن الحجة اذا سوئل ووقف ، ومعلوم أن من ضل عن معرفة الله تعالى والايمان به يكون فى القيامة منقطع الحجة مفقود المعاذير .

والثالث : أن يكون العمى الاول عن المعرفة والايمان والثانى بمعنى المبالغة فى الاخبار عن عظم ماينالة هؤلاء الكفار الجهال من الخوف والغم والحزن ... ومن عادة العرب أن تسمى من

---

١ — الامالى : ١/٤٣ — ٤٤

اشتد همه وقوى حزنه : أعمى ، سخين العين ، وضد النور العين والرابع : أن العمى الاول يكون عن الايمان ، والثاني عمى الآلة في العين على سبيل العقوبة ، كما قال تعالى : (ونحشره يوم القيامة أعمى قال رب : لم حشرتني أعمى وقد كنت بصيرا قال : كذلك أتتك آياتي فنسيتها وكذلك اليوم تنسى) ومن يجيب بهذا الجواب يتأول قوله تعالى : (كما بدأنا أول خلق نعيده) على أن المعنى فيه الاخبار عن الاقتدار ، وعدم المشقة في الاعادة ، كما أنها معدومة في الابتداء ، ويجعل ذلك نظيرا لقوله تعالى : (وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه) ويتأول قوله : (فبصرك اليوم حديد) على أن معناه الاخبار عن قوة المعرفة وأن الجاهل بالله في الدنيا يكون عارفا به في الآخرة .. والمحصل من هذه الجملة أنه لا يجوز أن يراد بالعمى الاول والثاني جميعا آفة العين ، لانه يؤدى الى أن كل من كان مئوف البصر في الدنيا من مؤمن وكافر وطائع وعاص يكون كذلك في الآخرة وهذا باطل[1] .. وهكذا بذل الشريف المرتضى هذا الجهد الكبير ليوفق بين الاخبار ، ويزيل ما بين ظواهرها من تعارض أو تناقض .

وأما الجانب الثاني من رد الشريف المرتضى على ما وجه الى القرآن من مطاعن فهو جانب بلاغي ، يتعلق بأسلوب القرآن ، وطريقته في التعبير ، واستخدامه للالفاظ والعبارات ، فبعض الطاعنين يوجه الى قوله تعالى : (وقلنا أهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين) طعنا لان القرآن استعمل الجمع في معرض خطاب اثنين وهما آدم وحواء ويورد المرتضى في الرد وجوها أربعة : ثلاثة منها توسع في فهم الآية ، وجعل الخطاب فيها ليس لآدم وحواء وحدهما ، بل آدم وحواء وذريتهما ، أو آدم وحواء وابليس اللعين ، أو آدم وحواء والحية التي كانت معهما ، وبذلك يكون استعمال الجمع على حقيقته .

ثم يسوق وجها آخر يتعلق بالعرف اللغوي ، اذ من الشائع المعروف في لغة العرب خطاب الاثنين بصيغة الجمع ، لان التثنية

---

١ — الامالي : ١/٨٧ — ٨٨

أول الجمع بدايته ، وقد قال تعالى : (اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين) أراد : لحكم داود[1] وسليمان وبذلك يكون القرآن جاريا على أساليب العرب في القول وطرائقهم في استعمال التعابير والالفاظ ، وليس هنالك شبهة ولا مغمز . ويدافع عن قوله تعالى : (فأشارت اليه قالوا : كيف نكلم من كان في المهد صبيا ؟) فقد اعترض معترض فقال : ما معنى (من كان في المهد صبيا) ولفظة (كان) تدل على ماض ، وعيسى في حال قولهم كان في المهد ؟ ويجيب عن هذا الاعتراض بأن يرده الى لغة العرب ، ويجعله من المألوف المستعمل الجاري عليه العرف في كلامهم وتعبيرهم . يقول : قوله تعالى (من كان في المهد صبيا) كلام مبني على الشرط والجزاء مقصود به اليهما ، والمعنى : من يكن في المهد صبيا فكيف نكلمه ؟ ووضع في ظاهر اللفظ الماضي في موضع المستقبل لان الشارط لايشترط الا فيما يستقبل فيقول القائل : ان زرتني زرتك يريد : ان تزرني أزرك . قال تعالى : (ان شاء جعل لك خيرا من ذلك) بمعنى : ان يشأ أن يجعل . وقال قطرب : معنى (كان) ها هنا معنى صار ، فكأن المعنى : وكيف نكلم من صار في المهد صبيا ؟ ويشهد بذلك قول زهير :

أجزت اليه حرة أرحبية وقد كان لون الليل مثل الاندرج

وقال غيره : (كان) ها هنا بمعنى خلق ووجد . ، كما قالت العرب كان الحر ، وكان البرد : أى وجدا وحدثا . وقال قوم : لفظة (كان) وان أريد بها الماضي فقد يراد بها الحال والاستقبال كقوله تعالى : (كنتم خير أمة أخرجت للناس) أى : أنتم كذلك .. ومما يقوى مذهب من وضع لفظة (كان) في موضع الحال والاستقبال قوله تعالى : (واذ قال الله : ياعيسى بن مريم) وقوله تعالى : (نادى أصحاب الجنة أصحاب النار) وقولهم في الدعاء : غفر الله لك وأطال بقاءك ، وماجرى مجرى ذلك [2] .

ويعرض لقوله تعالى : (فخر عليهم السقف من فوقهم) الذى وجه اليه مطعن زيادة (من فوقهم) فيه ، فكأن في الكلام حشوا زائدا

---

١ - الامالي : ٢/١٥٤ - ١٥٦ ٢ - الامالي : ٢/١٩٧ - ١٩٨

لاخير فيه ، لان مع الاقتصار على القول الاول لايذهب وهم أحد الا أن السقف يخر من تحتهم ، ويتأول المرتضى الآية تأويلا لغويا محضا ، فيحاول أن يصرف حرف (على) عن وجهه ، فيجعله بمعنى (عن) التي تستعمل في أحد معانيها لتدل على السبب ، فيكون معنى الآية على هذا التأويل : فخر عنهم السقف من فوقهم ، أي خر عن كفرهم وجحودهم بالله تعالى وآياته كما يقول القائل : اشتكى فلان عن دواء شربه ، وعلى دواء شربه ، فتكون (على) و (عن) من أجل الدواء وكذلك يكون معنى الآية : فخر من أجل كفرهم السقف من فوقهم ، ويكون ذكر (من فوقهم) على هذا التأويل حتى لايتوهم متوهم أن السقف خر وليسوا هم تحته . وفي التأويل الثاني جعل (على) بمعنى (اللام) فان (على) قد تقام مقام (اللام) في كلام العرب ، فيكون المعنى : فخر لهم السقف ، وقد يقول القائل أيضا : تداعت على فلان داره ، واستهدم عليه حائطه ، ولا يريد أنه كان تحته ، فأجور عطالي بقوله من ذلك ليس لهم عن فائدة لولاه مافهمت ولاحظ في هذا الموضع وهو يقارن بين (على) و (اللام) وقيام أحدهما مقام الاخرى أن للعرب في هذا مذهبا طريفا لانهم لايستعملون لفظة (على) في مثل هذا الموضع الا في الشر والامر المكروه الضار ويستعملون (اللام) وغيرها في خلاف ذلك ، ألا ترى أنهم لايقولون : مرضت على فلان ضيعته بدلا من قولهم : خربت عليه ضيعته ، ولا ولدت عليه جاريته ، بل يقولون صرت له ضيعته ، وولدت له جاريته . ثم ساق المرتضى تأويلا ثالثا وهو أن تكون (على) جارية في بابها ، ولكنه ذكر (من فوقهم) تأكيدا للكلام وزيادة في البيان ، كما قال تعالى : (ولكن تعمى القلوب التي في الصدور) والقلب لايكون الا في الصدر ، ونظائر ذلك في الكتاب وكلام العرب كثيرة (١) .

وهكذا يحاول المرتضى غالبا في أمثال هذه الآيات التي وجهت اليها مطاعن أسلوبية أو بلاغية أن يردها الى كلام العرب ، ويرجعها الى المألوف المستعمل من لغتهم ، محتجا لها بالامثلة والشواهد الكثيرة .

---

١ - الامالي : ٣٥١/١ - ٣٥٢ .

(ج) وتناول الشريف المرتضى فى أماليه أيضا بعض الآيات القرآنية ، فأظهر مافيها من مزايا بلاغية وكشف عن وجه الجمال فيها ، وقد أطال الوقفة بصورة خاصة عند مافى القرآن من أسلوب الايجاز والاختصار ، وقد مهد لذلك بالحديث عن أسلوب العرب فى الحذف والاختصار فقال :

((أعلم أن من عادة العرب الايجاز والاختصار والحذف طلبا لتقصير الكلام واطراح فضوله والاستغناء بقليله عن كثيرة ويعدون ذلك فصاحة وبلاغة . وفى القرآن من هذه الحذوف والاستغناء بالقليل من الكلام عن الكثير مواضع كثيرة نزلت من الحسن فى أعلى منازله ، ولو أفردنا لما فى القرآن من الحذوف الغريبة والاختصارات العجيبة كتابا لكان واجبا [1])) . ثم مضى يسوق أمثلة على ذلك ، كقوله تعالى : (ولو أن قرآنا سيرت به الجبال أو قطعت به الارض أو كلم به الموتى) ولم يأت لى (لو) جواب ، وانما أراد : لو أن قرآنا سير به الجبال لكان هذا . وقوله تعالى : (انا عرضنا الامانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا) وتقديره : ان السموات والارض والجبال لو كن مما يأبى ويشفق وعرضنا عليهن الامانة لأبين وأشفقن ومن المحذوف أيضا قوله تعالى : (حتى اذا جاؤوها وفتحت أبوابها وقال لهم خزنتها سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين) ولم يأت لاذا جواب فى طول الكلام وانما حسن حذف الجواب الذى هو (فادخلوها) لوجود مايقوم مقامه ، ويدل عليه من قوله تعالى : (وقالوا الحمد لله الذى صدقنا وعده) وذلك لايكون الا بعد الدخول . وبعد أن أورد هذه الامثلة القرآنية على الحذف والاختصار واستشهد لها أيضا بأمثلة من كلام العرب ولغتهم عقب عليها مبينا أنها أفضل ضروب البلاغة وعليها تبنى جميع أنواع المجازات . يقول : ((وأنت اذا تأملت ضروب المجازات التى يتصرف فيها أهل اللسان فى منظومهم ومنثورهم وجدتها كلها مبنية على الحذف والاختصار ولان قوله تعالى : (وجاء ربك) (واسأل القرية) مطالحذف فيه ظاهر ، وانما كان الكلام أبلغ وأفصح لان كلامه قلل بحذف بعضه ومعانيه بحالها ؛ وكذلك قولهم فى المدح : فلان البدر والبحر والليث ، وفى الذم : هو الحمار

---

١ — الامالى : ٣٠٩/٢

والحائط انما هو مبنى على الحذف ، لان المراد : هو مشبه ومماثل لما ذكر ، فأسقط من الكلام مايقتضى التشبيه لدلالة القول عليه))
ويجر الحديث عن الايجاز وفضله الى بيان الفائدة فى الزيادة الواردة فى قوله تعالى : (ليس كمثله شئ) فقد يتوهم متوهم أن هذه الزيادة تسئ الى البلاغة المركزة فى الايجاز الذى كان يتحدث عنه فيرى المرتضى أن الكاف ها هنا ليست على سبيل الزيادة التى لو طرحت لما تغير المعنى ، بل تفيد بدخولها مالا يستفاد من خروجها ، لانه اذا قال : (ليس مثله شئ) جاز أن يراد من بعض الوجوه ، وعلى بعض الاحوال ، فاذا دخلت الكاف فهم نفى المثل على كل وجه ، ألا ترى أنه لايحسن أن يقال : ليس كمثله أحد فى كذا . بل على الاطلاق والعموم . وكذلك تعرض لزيادة (ما) فى قوله تعالى : (فبما رحمة من الله لنت لهم) فيرى أيضا أن زيادة (ما) هنا لغاية بلاغية ، فهى تفيد الاختصاص وزيادة فائدة على قولهم : (فبرحمة من الله لنت لهم) لان مع اسقاط (ما) يجوز أن تكون الرحمة سببا للين ، وغيرها دقة ، ولايكادون يدخلونها مع (ما) الا والمراد أنها سببه دون غيرها ، فقد أفادت اختصاصا لم يستفد قبل دخولها) ويتجه المرتضى فى هذا الموضع ، أيضا الى نوع من الحذف والاختصار يأتى عن طريق التأكيد . قال : (كنت أمليت قديما مسألة أوضحت فيها أن التأكيد لابد فيه من فائدة ، وخطأت من ذهب الى خلاف ذلك ، وبينت أن كل موضع أدعى فيه أنه للتأكيد من غير فائدة مجددة ، فيه فائدة مفهومة ، وأن قوله تعالى : (فانه يتوب الى الله متابا) ماورد هذا المصدر للتأكيد على مايقوله قوم ، بل لفائدة مجددة ، لانه تعالى أراد : متابا جميلا مقبولا واقعا فى موقعه ، فحذف ذلك اختصارا كما يقول العربى الفصيح فى الشعر المستحسن : هذا هو الشعر والفرس الممدوح : هذا هو الفرس ، وانما حذف الصفة اختصارا ، والمراد هذا هو الشعر المستحسن ، والفرس الكريم ، ومثله قوله تعالى : (وكلم الله موسى تكليما) انه أراد الفضل والمدح [1] ...)) .

---

١ ـ الامالى : ٢/٣١٠ ـ ٣١٤

وتعرض للتكرار فى بعض الآيات فبين فيه البلاغة ، وأوضح سره وجماله

ففى سورة الكافرين أعاد النفى لكونه عابدا مايعبدون ، وكونهم

عابدين مايعبد ، وقد ذكر المرتضى عدة أوجه فى ذلك : أحدهما

لابن قتيبة الذى سوغ هذا التكرار لان القرآن لم ينزل دفعة واحدة ،

وانما كان نزوله شيئا بعد شئ ، فكأن المشركين أتوا النبى فقالوا

له : استلم بعض أصنامنا حتى نؤمن بك فأمره الله بأن يقول لهم :

(لا أعبد ماتعبدون ولا أنتم عابدون ما أعبد) ثم غبروا مدة من الزمان

وجاءوه فقالوا له : اعبد بعض آلهتنا ، واستلم بعض اصنامنا يوما

أو شهرا أو حولا لنفعل مثل ذلك بالهك ، فأمره الله بأن يقول

لهم : (ولا أنا عابد ما عبدتم ، ولا أنتم عابدون ما أعبد) وقد

ارتضى الشريف هذا الرأى ، ولكنه ذكر أن هناك ثلاثة أوجه أخرى

كل واحد منها أوضح مما ذكره ابن قتيبة . أولها لثعلب الذى قال :

انما حسن التكرار لان تحت كل لفظة معنى ليس هو تحت الاخرى

وتلخيص الكلام : قل : يا أيها الكافرون لا أعبد ماتعبدون الساعة

وفى هذه الحال ، ولا أنتم عابدون ما أعبد فى هذه الحال أيضا

فاختص الفعلان منه ومنهم بالحال ، وقال من بعد : ولا أنا عابد

ماعبدتم فى المستقبل ، ولا أنتم عابدون ما أعبد فيما تستقبلون ،

فاختلفت المعانى وحسن التكرار لاختلافها . والثانى للفراء : وهو

أن يكون التكرار للتأكيد ، كقول المجيب موكدا : بلى بلى ، والممتنع

موكدا .. لا لا . ومثله قوله تعالى : (كلا سوف تعلمون ، ثم

كلا سوف تعلمون) والثالث — وهو أغربها — : لا أعبد الاصنام

التى تعبدونها ، ولا أنتم عابدون ما أعبد ، أى أنتم غير عابدين

الله الذى أنا عابده ، اذا أشركتم به واتخذتم الاصنام وغيرها

معبودة من دون الله أو معه ، وانما يكون عابدا له من أخلص

له العبادة دون غيره ، وأفرده بها ، وقوله : (ولا أنا عابد

ماعبدتم) أى لست أعبد عبادتكم (ولا أنتم عابدون ما أعبد

أى لستم عابدين عبادتى ، فلم يتكرر الكلام الا لاختلاف المعانى (١)

---

١ — الامالى : ١/١٢٠ — ١٢٢

وتحدث عن التكرار في سورة الرحمن لقوله تعالى : (فبأي آلاء ربكما تكذبان) فذكر أنه انما ((حسن للتقرير بالنعم المختلفة المعددة ، فكلما ذكر نعمة أنعم بها قرر عليها ، ووبخ على التكذيب بها ، كما يقول الرجل لغيره : ألم أحسن اليك بأن خولتك الاموال ؟ ألم أحسن اليك بأن خلصتك من المكاره ؟ ألم أحسن اليك بأن فعلت بك كذا وكذا ... ؟ فيحسن منه التكرير لاختلاف مايقرره به . وهذا كثير في كلام العرب واشعارهم [1])) وبهذا الجواب أيضا علل التكرار في سورة المرسلات لقوله تعالى : (ويل يومئذ للمكذبين [2]) .

٢ ـ وكما وجه المرتضى الآيات المتشابهات التي تخالف ظواهرها الاعتزال حاول أيضا أن يؤول الاحاديث التي يمكن أن يستفاد منها معنى ينقض مبدأ من مبادئ أهل العدل والتوحيد ، واستخدم في ذلك الاسلحة التي تحدثنا عنها من توسع لغوي ، وأدلة عقلية ، وصرف للكلام عن الحقيقة الى المجاز . يتوقف في المجلس الخامس والعشرين عند حديث الرسول : (ان الميت يعذب في قبره بالنياحة عليه) الذي قد يفهم من ظاهره أن أحدا يؤخذ بذنب غيره مما يخالف العدل فيقول : ((انا اذا كنا قد علمنا بأدلة العقل التي لايدخلها الاحتمال ولا الاتساع ولا المجاز قبح مؤاخذة أحد بذنب غيره ، وعلمنا أيضا ذلك بأدلة السمع مثل قوله تعالى : (ولا تزر وازرة وزر أخرى) فلابد أن نصرف ما ظاهره بخلاف هذه الادلة الى مايطابقها . والمعنى في الاخبار التي سئلنا عنها ـ ان صحت روايتها أنه اذا أوصى موص بأن يناح عليه ففعل ذلك بأمره وعن اذنه ، فانه يعذب بالنياحة عليه ، وليس معنى يعذب بها أنه يؤاخذ بفعل النواح ، وانما معناه أنه يؤاخذ بأمره بها ووصيته بفعلها ، وانما قال : صلى الله عليه وآله ذلك لأن الجاهلية كانوا يرون البكاء عليهم والنوح فيأمرون به ويؤكدون الوصية بفعله [3])) . ويتعرض لحديث الرسول : (مامن أحد يدخله عمله الجنة وينجيه من النار . قيل ولا أنت يارسول الله ؟ قال : ولا أنا ، الا أن يتغمدني الله برحمة منه وفضل) فان ظاهره أن الله يتفضل بالثواب على العبد ـ وأنه غير مستحق على العمل ، ومذهب المعتزلة بخلاف ذلك ، فيؤول المرتضى الحديث فيقول : ((فائدة الخبر

---

١ ـ الامالي : ١/١٢٣

٢ ـ الامالي : ١/١٢٦

٣ ـ الامالي : ١/٢٤٠ ـ ٢٤١

ومعناه بيان فقر المكلفين الى الله تعالى ، وحاجتهم الى الطاعة وتوفيقاته ومعوناته ، وأن العبد لو أخرج الى نفسه وقطع الله تعالى مواد المعونة والالطاف عنه لم يدخل بعمله الجنة ، ولا نجا من النار ، فكأنه عليه السلام أراد أن أحدا لايدخل الجنة بعمله الذى بعثه الله تعالى عليه ، ولالطف فيه ، ولا أرشده اليه [1])) .

وموقف الشريف المرتضى من الحديث على العموم كموقف أصحابه المعتزلة ، فهو يميل الى الطعن فى الحديث الذى يخالف مبادىء الاعتزال ، ولكنه يحاول أولا — قبل أن يلجأ الى رد الاخبار والقطع على كذب رواتها — أن يلتمس تأويلها وصرفها عن وجهها . يقول فى تأويله لحديث الرسول : ((ان قلوب بنى آدم بين أصبعين من أصابع الرحمن يصرفها كيف يشاء)) : ((ما تأويل هذه الاخبار على مايطابق العدل ، وينفى التشبيه ؟ أو ليس مذهبكم أن الاخبار التى يخالف ظاهرها الاصول ، ولاتطابق العقول لايجب ردها والقطع على كذب رواتها الا بعد ألا يكون لها فى اللغة مخرج ولا تأويل ؟ وان كان لها ذلك فباستكراه أو تعسف)) وبعد ذلك يأخذ فى تأويل الحديث محاولا صرف الاصبع عن ظاهرها فيقول : ((الاصبع فى كلام العرب — وان كانت الجارحة المخصوصة — فهى أيضا الاثر الحسن . يقال : لفلان على ماله وابله أصبع حسنة : اى قيام وأثر حسن . قال الراعى : يصف راعيا حسن القيام على ابله :

ضعيف العصا بادى العروق ترى له عليها اذا ما أجدب الناس أصبعا

وقال طفيل : وقال لبيد .. وقال حميد .. فيكون المعنى : مامن آدمى الا وقلبه بين نعمتين لله جليلتين حسنتين ، وأما النعمتان فيحتمل أنهما نعم الدنيا والآخرة ، وثناهما لانهما كالجنسين أو النوعين .. وهنالك وجه آخر أوضح مما ذكر وأشبه بمذاهب العرب فى ملاحم كلامها وتصرف كناياتها ، وهو أن يكون المعنى فى ذكر الاصابع الاخبار عن تيسر تصريف القلوب وتقليبها والفعل فيها عليه جلت عظمته ، ودخول ذلك تحت قدرته الا ترى أنهم يقولون : هذا الشىء فى خنصرى وأصبعى وفى يدى وقبضتى ، كل ذلك اذا أرادوا تسهله .. فكأنه صلى الله عليه وسلم لما أراد المبالغة فى وصفه بالقدرة على تقليب القلوب وتصريفها بغير مشقة ولا كلفة — وان كان غيره تعالى يعجز عن ذلك ولايتمكن منه — قال : انها بين اصابعه كناية عن هذا المعنى ، واختصارا للفظ الطويل ، وجريا على مذاهب العرب فى اخبارهم عن مثل هذا المعنى بمثل هذا اللفظ .. ويمكن أن يكون فى الخبر وجه آخر على تسليم مايقترحه المخالفون من أن الاصبعين هما

المخلوقان من اللحم والدم استظهارا فى الحجة ، واقامة لها على كل وجه ، وهو أنه لاينكر أن يكون القلب يشتمل عليه جسمان على شكل الاصبعين يحركه الله تعالى بهما ، ويقلبه بالفعل فيهما ويكون وجه تسميتهما بالاصابع من حيث كانا على شكلهما والوجه فى اضافتهما الى الله تعالى — وان كانت جميع الافعال تضاف اليه بمعنى الملك والقدرة — أنه لايقدر على الفعل فيهما وتحريكهما منفردين بما جاورهما غيره تعالى ، فقيل : انهما اصبعان له [1])) •

وبعد : فذلك هو كتاب الامالى للشريف المرتضى الذى تعد مجالسه التى تعرض فيها لتأويل أصولهم ومبادئهم ، وكذلك تلك المباحث التى تعرض فيها لرد شبه ومطاعن عن بعض الآيات والاحاديث ، أو أوضح فيها جوانب بلاغية تعطى الكتاب صورة واضحة المعالم عن طبيعة الموضوعات التى اهتم بها المعتزلة فى مجال الدراسات القرآنية ، وانفقوا فيها الجهد الكبير •

---

١ — الامالى : ١/٢١٨ — ٢٢١

الفصـل الثالـث : الازدهـار

جهود الزمخشـري (٤٦٧ هـ - ٥٣٨ هـ)

هو أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الملقب بجار الله ، ولد في رجب سنة (٤٦٧ هـ) بقرية زمخشر من قرى خوارزم ، وقدم بغداد فلقي كبار العلماء ، وأخذ عنهم ، وجاور بمكة زمنا طويلا أملى فيه تفسيره الكشاف ثم عاد الى وطنه ، وتوفي به سنة (٥٣٨ هـ) .

كان اماما كبيرا في التفسير والنحو والادب ، واسع العلم ، كبير الفضـل متفننا في علوم شتى[1])) وكان معتزلي المذهب ، متجاهرا به . قال ابن خلكان : ((كان الزمخشري معتزلي الاعتقاد متظاهرا باعتزاله حتى نقل عنه أنه كـان اذا قصد صاحبا له واستأذن عليه في الدخول ... يقول لمن يأخذ له الاذن : قل له : أبو القاسم المعتزلي بالباب . وأول ماصنف كتاب الكشاف كتب استفتاح الخطبة : (الحمد لله الذي خلق القرآن) فيقال : انه قيل له : متى تركته على هذه الهيئة هجره الناس ولا يرغب أحد فيه فغيره بقوله : (الحمد للـه الذي جعل القرآن) وجعل عندهم بمعنى خلق[2])) .

والزمخشري عالم كبير ، وله مصنفات جليلة أبرزها : تفسيره الذي سمـاه (الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الاقاويل في وجوه التأويل) وكتـاب (الفائق في غريب الحديث) ومعجمه المشهور (أساس البلاغة) وكتاب (جوهر اللغـة) .

ويهمنا في هذه الدراسة كتاب الكشاف الذي يعد حقا صورة مزدهـرة مشرقة لما وصلت اليه البلاغة العربية من تطور ونضج وازدهار . فكتاب الكشـاف الى جانب كونه تفسيرا جليلا للقرآن الكريم - كتاب غني بالبلاغة ومسائلها بـل يعد مثالا فريدا في البلاغة التطبيقية العملية المقرونة بالامثلة والشواهد الحيـة من القرآن .

وكتاب الكشاف على صورته التي وصل بها يمثل قمة مرتفعة سامية في ازدهـار الدراسة البلاغية ، ليس عند المعتزلة الذين نتحدث عنهم فقط ، بل في مجـال الدراسات البلاغية عامة ، ففي هذا الكتاب عصارة مجهودات السابقين جميعا من معتزلة وغيرهم ، وزبدة ماتمخضت عنه أذهان البلاغيين العرب الذين تقدموه . والجدير بالذكر أن الامام الزمخشري قد ابتدأ من حيث انتهى السابقون ، فهو لم يـدرس البلاغة دراسة نظرية ، ولم يكتب عنها كتابة خاصة مستقلة ، وبالتالي لم يكن لمباحثه البلاغية وحدة متماسكة نستطيع منها أن نخرج بمنهج بلاغي متكامل أو نظرية ذات أصول وقواعد

---

١ - انظر ترجمته في وفيات الاعيان : ٢٥٤/٤ ومعجم الادباء : ١٢٦/١٩

٢ - وفيات الاعيان : ١٢٦/١٩

فى علم البلاغة كما كان الحال عند القاضى عبد الجبار الذى تعرضنا له أو عند عبد القاهر الاشعرى مثلا ، وانما هو قد قرأ مجهودات البلاغيين الذين تقدموه ، والذين مضى الواحد منهم بعد الآخر يضع لبنة فى صرح البلاغة العربية ، واستوعب ذلك كله استيعابا كاملا ، ثم راح بما أوتى من ذوق أدبى مرهف ، وحس فنى صادق ، يطبق ما قرأه فى تفسيره للقرآن الكريم ، سورة سورة وآية آية ، موضحا ما فى أسلوب القرآن من روعة وتميز وعلو كعب ، وكاشفا عن الاسرار والدقائق والنكت البلاغية التى يشتمل عليها الذكر الحكيم . ومرة ثانية نقول : ان الزمخشرى قد ابتدأ من حيث انتهى من تقدموه ، فقد كانت دراسة اعجاز القرآن عند من سبقوه ، اما دراسة جزئية ، لا تتحدث الا عن أمثلة ونماذج قليلة من الآيات ، أو دراسة نظرية تحاول أن تضع مبادئ وأصولا ، وتحدد معالم بارزة يمكن أن تتخذ مقياسا فى دراسة الاعجاز القرآنى ، والكشف عن روعته وجماله فلم يتوقف الجاحظ الا عند بضع آى وانشغل القاضى عبد الجبار والشريف المرتضى غالبا بالآيات المتشابهات التى تخالف ظواهرها الاعتزال ، ولم يتوقفوا الا عند نماذج بلاغية قليلة جدا كان الدافع الى معالجتها فى غالب الاحيان الدفاع عنها مما وجه اليها الخصوم والمشككون من مطاعن وشبهة ، وانتهى الامر الى الامام الكبير عبد القاهر الجرجانى الذى يعد قمة ما وصلت اليه الدراسات البلاغية ، وانتهى بعد دراسة فنية ممتازة الى مثل ما كان قد انتهى اليه قبله القاضى عبد الجبار المعتزلى من أن القرآن معجز فى نظمه وتأليفه ، ولكنه وضع فى ذلك نظرية أطال فى شرحها والحديث عنها ، حتى أصبحت تعرف به ، ولكنها لم تتنزل الى خير التطبيق العملى الا قليلا ولم يتسع المجال امام عبد القاهر ليستخدمها فى بيان الاعجاز ، والحديث عن أسراره ودقائقه بل كان يعرض بعض النماذج والامثلة القليلة هنا وهنالك فى معرض التقرير للقاعدة التى يضعها ، وكأن عبد القاهر قد أعد المقياس اللازم للقيام بهذه المهمة ، وحدد لمن يأتون من بعده معالم الطريق التى ينبغى أن يسيروا فيها لاكتشاف الاعجاز ، والوقوع على أسراره .

وجاء الزمخشرى فى القرن السادس الهجرى ، فلم يخلف ظن عبد القاهر ، ولم يحد عن سننه ، فهو بعد أن أقبل على دراسات المتقدمين يعب منها وينهل وجد فى نظرية الجرجانى الاشعرى مورداً له ، وكأنما أحس بثاقب بصره أن هذه النظرية تمثل ذروة ما وصلت اليه دراسة البلاغة العربية ، ففزع اليها يتخذها سلاحا فى تفسير القرآن ، وبيان وجه الاعجاز فيه .

ذلك هو الكشاف فى جانبه البلاغى ، ولكننا ينبغى ألا ننسى الكشاف فى جانبه

الاعتزالي أيضا . فالزمخشري من كبار رجالات المعتزلة ، وهو من المتعصبين لمذهبه ، المتظاهرين بطلانه ، والتفاخر به ، ولذلك كان الكتاب في جانبه الآخر دفاعا عن هذه المبادىء ونصرة لاصول أهل العدل والتوحيد . والواقع أنه كان هنالك في الكشاف دائما وجهان لاينفصلان هما الوجه الاعتزالي الذى يتمثل في خدمة أغراض الاعتزال ، ورد كل مايخالفها وتأويله بها ، والوجه البلاغي الذى يعنى من خلال تفسير الآيات القرآنية بكشف مواطن الجمال فيها ، وبيان دقائقها وأسرارها ، مطبقا في ذلك — كما أشرنا قبل قليل — نظرية النظم التى ورثها عن عبد القاهر الجرجاني .

وسنتحدث الآن عن هذين الجانبين من كشاف الزمخشري مع الاشارة مرة ثانية الى أنهما جانبان لم يكونا منفصلين أبدا عنده ، فقد كانت البلاغة دائما — كما سنرى — في خدمة الاعتزال ، وتأييد مبادئه وأصوله ، ورد كل مايخالف ذلك أو يعارضه ، وانما ندرس هذين الوجهين في ساحتين منفصلتين تسهيلا للدراسة والبحث .

١ — الجانب الاعتزالي في الكشاف

اذا كان الكشاف — كما ذكرنا قبل قليل — يمثل ذروة نضج الآراء البلاغية وازدهارها وتطورها فانه أيضا يمثل ذروة نضج الآراء الاعتزالية وتبلورها ، ونحس ونحن نقرأ للزمخشري أننا بازاء عالم كبير قد استوعب جميع ماكتبه جيل المعتزلة الذين تقدموه ، واختمرت هذه القراءات جميعها في ذهنه بعد أن صقلتها عقول أدبائهم ومفكريهم أزمانا طويلة ، ويأتى الزمخشري الآن في القرن السادس فيستفيد من هذا التراث الطويل ، ولكنه يحاول في غالب الاحيان أن يهذبه ويصفيه ويحتفظ منه في تفسيره بلب اللب أو عصارة العصارة فلانكاد نجد في الكشاف مثلا تلك الوجوه الكثيرة من التأويلات التى أغرم بها الشريف المرتضى أو القاضى عبد الجبار أحيانا وانما نحن في الغالب أمام الوجه الواحد ، فلم تكن طبيعة الكتاب تتيح ذلك ، فهو كتاب في تفسير القرآن ، ولو عرض فيه جميع ماقيل في الخبر الواحد لاتسع الكتاب وتشعب ولخرج عن غايته ، ثم لعل الزمخشري قد اختار من تلك الآراء الكثيرة التى كانت تذكر حول الخبر الواحد مارآه أقواها وادخلها في باب الحجة والدليل . والمهم أن الزمخشري يمضى على سنة من تقدموه من المعتزلة كالقاضى عبد الجبار والشريف المرتضى في صرف كل مايخالف اصول أهل العدل والتوحيد عن ظاهره ورده بكافة الوسائل والاسلحة الى هذه الاصول حتى يتفق معها ، وينطوى تحت جناحها وقد أقام الزمخشري عمله هذا — كما هو شأن المعتزلة جميعهم — على أصل أساسى معروف عندهم وهو حمل الآيات المتشابهات على الآيات المحكمات وهى التى توافق الاعتزال

وتمهد أصوله . وعلى الرغم من أن هذا المبدأ سليم ومعروف ، ويقول به غير المعتزلة من علماء اهل السنة ، الا أن المعتزلة فى الواقع قد مضوا يطبقون هذا المبدأ الى أبعد حد ، وتعسفوا فى تطبيقه فى أحيان كثيرة ، واتخذوا منه سلاحا لخدمة هواهم المذهبى وعقيدتهم الاعتزالية ومن ثم كانت الوسيلة الاساسية الكبرى عند الشريف المرتضى فى التأويل وفى صرف الآيات المتشابهات عن ظاهرها هى اللغة والتوسع فى استعمالها وتقليب اللفظة الواحدة على وجوه المعانى المختلفة التى تحتملها ثم انتقاء الوجه الذى يخدم الاعتزال وأغراضه وكان المرتضى — كما رأينا — يحاول دائما أن يحتج للوجوه التى يذكرها بشواهد من لغة العرب وكلامهم . وكان التوسع اللغوى أيضا هو الغالب على مباحث القاضى عبد الجبار فى دراسة المتشابه . أما الزمخشرى فقد كان سلاحه الاول فى التأويل هو البلاغة التى كانت عنده سلاحا ذا حدين معا : استعان بها أولا على اظهار النكت البلاغية لاعجاز القرآن ، ثم استعان بها ثانيا فى خدمة مذهب الاعتزال ، واخضاع معنى الآى لمبادئ هذا المذهب وأصوله .

١ — البلاغة فى خدمة الاعتزال : استخدم الزمخشرى البلاغة فى تأويل الآيات المتشابهات وردها الى المحكم منها ، وأظهر فى ذلك براعة منقطعة النظير ، فكلما وجد أمامه آية تخالف العقيدة حملها على وجه من وجوه البلاغة . فانطلاقا من مبدأ التوحيد الذى ينفى عن الله المكانية أول الزمخشرى آية البقرة : (واذا سألك عبادى عنى فانى قريب أجيب دعوة الداع اذا دعان) التى تخالف هذا المبدأ ، فجعل القرب هاهنا من باب التمثيل ، فقال : ((فانى قريب : تمثيل لحاله فى سهولة اجابته لمن دعاه ، وسرعة انجاحه حاجة من سأله بحال من قرب مكانه ، فاذا دعا أسرعت تلبيته ، ونحوه : (ونحن أقرب اليه من حبل الوريد) وقوله عليه الصلاة والسلام : (هو بينكم وبين أعناق رواحلكم[1])) . ولنفى المكانية عن الله أيضا ينكر المعتزلة استواء الله على العرش ، ولذلك نجد الزمخشرى يتوقف عند الآيات التى تشير الى هذا الاستواء كقوله تعالى فى سورة طه : (الرحمن على العرش استوى) فيقول : ((لما كان الاستواء على العرش — وهو سرير الملك — مما يردف الملك ، جعلوه كناية عن الملك . فقالوا استوى فلان على العرش : يريدون ملك ، وان لم يقعد على السرير البتة ، قالوه أيضا لشهرته فى ذلك المعنى .. ومساواته ملك فى مؤداه ، وان كان أشرح وأبسط وأدل على الامر[2])) . ويؤول آية الفجر : (وجاء ربك) التى تثبت لله مجيئا يخالف التنزيه المطلق فى مبدأ التوحيد ،

---

١ — الكشاف : ١/ ١٧٢ ٢ — الكشاف : ٢/ ٤٠

ويتعرض لمعنى الختم والتشبيه الواردين في قوله تعالى في سورة البقرة : (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم) والذى يحمل معنى الجبرية ، فيجد فيه نوعا من التشبيه والمثل ، ويشرح كلا هذين اللونين البلاغيين فيقول : ((ان قلت ما معنى الختم على القلوب والاسماع وتغشية الابصار ؟ قلت : لاختم ولاتغشية ثم على الحقيقة ، وانما هو من باب المجاز ، ويحتمل أن يكون من كلا نوعيه وهما الاستعارة والتمثيل أما الاستعارة فأن تجعل قلوبهم لان الحق لاينفذ فيها ولايخلص الى ضمائرها من قبل اعراضهم عنه واستكبارهم عن قبوله واعتقاده ، وأسماعهم لانها تمجه وتنبو عن الاصغاء اليه ، وتعاف استماعه كأنها مستوثق منها بالختم ، وأبصارهم لانها لاتجتلى آيات الله المعروضة ودلائله المنصوبة كما تجتليها أعين المعتبرين المستبصرين كأنما غطى عليها وحجبت ، وحيل بينها وبين الادراك . وأما التمثيل فان تمثل حيث لم يستنفعوا بها فى الاغراض الدينية التى كلفوها وخلقوا من أجلها بأشياء ضرب حجاب بينها وبين الاستنفاع بها بالختم والتغطية وقد جعل بعض المازنيين الحبسة فى اللسان والعى ختما عليه ، فقال :

ختم الاله على لسان عذافر ختما فليس على الكلام بقادر
واذا أراد النطق خلت لسانه لحما يحركه لصقر ناقر

.. وأما اسناد الختم الى الله عز وجل فلينبه على أن هذه الصفة فى فرط تمكنها وثبات قدمها كالشىء الخلقى غير العرضى ، ألا ترى الى قولهم : فلان مجبول على كذا ، ومفطور عليه يريدون أنه بليغ فى الثبات عليه ..[1]))

ويجد الزمخشرى ها هنا فى معرض الحديث عن الختم والطبع فى قوله تعالى : (وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم فقليلا ما يؤمنون) مؤيدا له ، يدعم رأيه فى أن الطبع والختم على القلوب والاسماع ليست من فعله تعالى لان الله فى هذه الآية قد ((رد أن تكون قلوبهم مخلوقة كذلك لانها خلقت على الفطرة والتمكن من قبول الحق بأن الله لعنهم وخذلهم بسبب كفرهم . فهم غلفوا قلوبهم بما أحدثوا من الكفر الزائغ عن الفطرة ، وتسببوا بذلك لمنع الالطاف التى تكون للمتوقع ايمانهم وللمؤمنين [2])) .

وقد سخر الزمخشرى المجاز العقلى أو الاسنادى بصورة خاصة فى تأويل تلك الآيات التى تشعر بالجبر والارغام وهو نوع من المجاز لايتناول الالفاظ

---

١ - الكشاف : ١/ ٤١
٢ - الكشاف : ١/ ١٢٢

وهنا يتحول الاسناد من الفعل الى ذاته الحقيقي ، والزمخشري يتوسع في استعماله كثيرا ، ويظهر في تطبيقه على الآيات التي تتضمن اسناد الفعل الى الله ، فحيثما كان هناك اسناد فعل الى الله فيه شائبة الجبر أو يتضمن السوء والفحشاء جعله من باب [المجاز] الاسنادي واذا كان الفعل منسوبا الى الشيطان جعله من باب الاسناد الحقيقي ، يجوز الزمخشري قوله تعالى في سورة النمل : (ان الذين لا يؤمنون بالآخرة زينا لهم أعمالهم فهم يعمهون) فيقول : ان قلت كيف أسند تزيين أعمالهم الى ذاته وقد أسنده الى الشيطان في قوله : (وزين لهم الشيطان أعمالهم) قلت : بين الاسنادين فرق ، وذلك ان اسناده الى الشيطان حقيقة ، واسناده الى الله عز وجل مجاز ثم يأخذ في شرح هذا المجاز فيقول ((وله طريقان في علم البيان احدهما أن يكون من المجاز الذي يسمى استعارة ، والثاني أن يكون من المجاز الحكمي ، فالطريق الاول أنه لما متعهم بطول العمر وسعة الرزق وجعلوا انعام الله ذلك عليهم واحسانه اليهم ذريعة الى اتباع شهواتهم وبطرهم وايثارهم الروح والترفه ونفارهم عما يلزمهم فيه التكاليف الصعبة والمشاق المتعبة فكأنه زين لهم بذلك أعمالهم ، والطريق الثاني أن امهاله الشيطان وتخليته حتى يزين لهم ملابسة ظاهرة للتزيين ، فأسند اليه ، لان المجاز الحكمي يصححه بعض الملابسات[1] . ويتحدث عن آية البقرة : (يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا) فيجعل اسناد الاضلال الى الله لما يدل على فعل قبيح لا يجوز على الله اسنادا ، مجازيا وعلاقته بالسببية فيقول : ((واسناد الاضلال الى الله تعالى اسناد الفعل الى السبب ، لانه لما ضرب به المثل ، فضل به قوم ، واهتدى به قوم تسبب لضلالهم وهداهم[2])) ويعرض لقوله تعالى في آية البقرة أيضا : (الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون) الذي فيه اسناد المد في الطغيان الى الله وهو القبيح الذي لا يجوز عليه ، فيحمله على المجاز كذلك ، ويجعل علاقته السببية فيقول : ((ان قلت : فكيف جاز أن يوليهم الله مددا في الطغيان وهو فعل الشيطان ؟ الا ترى الى قوله تعالى : (واخوانهم يمدونهم في الغي) قلت : اما أن يحمل على أنهم لما منعهم الله ألطافه التي يمنحها المؤمنين ، وخذلهم بسبب كفرهم واصرارهم عليه ، بقيت قلوبهم بتزايد الرين والظلمة فيها تزايد الانشراح والنور في قلوب المؤمنين ، فسمى ذلك التزايد مددا ، واسنده الى

---

١ ـ الكشاف : ٣/٢٧٥ ٢ ـ الكشاف : ١/٨٩

الله سبحانه لانه سبب عن فعله بهم بسبب كفرهم .. وأما أن يسند فعـل الشيطان الى الله لانه يتمكنه واقداره والتخلية بينه وبين اغواء عباده ..[1]))
وهكذا كانت الالوان البلاغية المختلفة ، وخاصة المجاز معينا لاينفد امام الزمخشري لخدمة الاعتزال وتأويل كل مايخالفه .

٢ — اللغة فى خدمة الاعتزال : وكانت اللغة والتوسع فى استعمالها الملجأ الآخـر الذى يفزع اليه الزمخشرى لتأويل ورد كل مايعارض المذهب أولا يتفق معـه . فهو يحمل (السيئة) فى آية البقرة : (بلى من كسب سيئة وأحاطت بـه خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) على معنى (الكبيرة) ليتفـق ذلك مع رأى المعتزلة الذى يقول بخلود مرتكب الكبيرة فى النار . يقول فـى تأويل الآية : ((ومن كسب سيئة من السيئات : يعنى كبيرة من الكبائر ، واحاطت به خطيئته تلك واستولت عليه ...[2])) .

ولذلك علق أحمد بن المنير الاسكندرى الذى كتب على الكشاف حاشيـة خاصة سماها (الانتصاف) ناقش فيها الزمخشرى وجادله ، وبين فسـاد بعض التأويلات ، ورأى أهل السنة فيها ، وعلق على تفسير الزمخشرى السابـق بقوله : ((فسرها بذلك لتنطبق الآية على مذهب المعتزلة ، وهو أن فاعـل الكبيرة مخلد فى النار ، ومذهب أهل السنة أنه لايخلد فيها الا الكافـر ، وفسروا الخطيئة بالشرك[3])) .

ومن هذا التوسع اللغوى تفسير الزمخشرى لقوله تعالى فى آيتـى القيامه : (وجوه يومئذ ناضرة . الى ربها ناظرة) اذ يتخلص من المعنى الظاهرى الذى تدل عليه كلمة (ناظرة) والتى تثبت روئية الله مما يخالـف الاعتزال ، فيورد لها معنى آخر هو التوقع والرجاء ويستشهد على ذلك بالشعر العربى . يقول ((الى ربها ناظرة : تنظر الى ربها خاصة لاتنظر الى غيره ، وهذا معنى تقديم المفعول . ألا ترى الى قوله : (الى ربك يومئذ المستقر) ... كيف دل فيه التقديم على معنى الاختصاص ، ومعلوم أنهم ينظرون الـى أشياء لايحيط بها الحصر ، ولاتدخل تحت العدد ، وفى محشر يجتمع فيـه الخلائق كلهم ، فان المؤمنين نظارة ذلك اليوم ، لانهم الآمنون الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون . فاختصاصه بنظرهم اليه لوكان منظورا اليه محال فوجب حمله على معنى يصح معه الاختصاص ، والذى يصح معه أن يكون مـن قول الناس : انا الى فلان ناظر مايصنع بى ، تريد معنى التوقع والرجاء . ومنه

١ — الكشاف : ٥٢/١ ٢ — الكشاف : ١١٨/١
٣ — الكشاف : ١١٨/١

قول الشاعر :

واذا نظرت اليك من ملك والبحر دونك زدتني نعمـا

وسمعت سروية مستجدية بمكة وقت الظهر حين يغلق الناس ابوابهم ويأوون الى مقائلهم تقول : (عيينتي نويظرة الى الله واليكم) والمعنى : انهم لا يتوقعون النعمة والكرامة الا من ربهم ، كما كانوا في الدنيا لا يخشون ولا يرجون الا اياه [1]) وقد اطمأن الزمخشري في ذلك الى بعض تفسيرات لغوية يعينها ساعده في تأويل كثير من الآيات وصرفها عن ظاهرها ، وكاد يجعل من ذلك تفسيرا مطردا حمل عليه جميع هذه الآيات ذات المدلول الواحد من ذلك مثلا (مبدأ اللطف) فهنالك آيات كثيرة في القرآن يشعر مدلولها ان الله قد شاء الهداية والايمان لبعض الناس ، ولم يشأ هما الآخرين موشاء لهم الخشية والضلال وقد أول الزمخشري ما جاء من هذه الآيات على هذا المعنى بأن الله قد منح الطافه وتأييده وتسهيله ابطالته الثانية لانهم استكبروا ولم يشأوا الايمان لانه علم ان الايمان لا ينفع معهم . يقول في تفسير آية المائدة : (ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئا أولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم لهم في الدنيا خزي ولهم في الآخرة عذاب عظيم) : (يرد فتنته تركه مفتونا وخذلانه فلن تملك له من الله شيئا من لطف الله وتوفيقه . اولئك لم يرد الله ان يمنحهم من الطافه ما يطهر به قلوبهم لانهم ليسوا من اهلها لعلمه انها لا تنفع فيهم ولا تنجع)[2] .
وقد علق ابن المنير على تعسف الزمخشري في امثال هذه التأويلات فقال لم يتلجلج والحق ابلج ، هذه الآية ـ كما تراها منطبقة على عقيدة اهل السنة في ان الله اراد الفتنة من المفتونين ولم يرد ان يطهر قلوبهم من دنس الفتنة ووضر الكفر .. وما ابشع صرف الزمخشري هذه الآية عن ظاهرها بقوله : لم يرد الله ان يمنحهم الطافه لعلمه ان الطافه لا تنجع ولا تنفع . تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا .
واذا لم تنجع الطاف الله تعالى ولم تنفع فلطف من وارادة من تنجع ؟ وليس وراء الله مطمع [3]) .

يقول الزمخشري في تأويل آية الانعام : (والذين كذبوا بآياتنا صم بكم في الظلمات من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم)

---

١ ـ الكشاف : ٤٠/٦٢٢
٢ ـ الكشاف : ١/٤٩٣
٣ ـ المرجع السابق .

(ومن يشأ يجعله يخذه ويخله وضلاله ، ولم يلطف به لانه ليس من أهل اللطف ، ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم أى يلطف به لأن اللطف يجدى عليه (١) وعلى هذا اللطف هنا يحمل قوله تعالى : (فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد فى السماء كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون) (٢) وقوله تعالى : (انك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء وهو أعلم بالمهتدين) (٣)

وكل ماكان على هذه الشاكلة من الآيات التى تعلق بها المعتزلة .

وتوقف الزمخشرى طويلا عند نوع آخر من آيات يشعر ظاهرها بخلق الله للقبيح وشبهته له ، وأن الله لو أراد هداية الناس جميعهم وايمانهم لفعل ، ولكنه أراد كفر الكفار وضلالهم فأول المشيئة فى أمثال هذه الآيات جميعها بأنها (مشيئة الالجاء وقسر واضطرار) بمعنى أن الله لو شاء أن يرغم الناس جميعا على الايمان ارغاما ، ويضطرهم اليه اضطرارا خارجا عن ارادتهم لفعل ، ولكان قادرا على ذلك ، ولكنه خلاهم لحريتهم ليمتحنهم ، وليكون الثواب والعقاب معنى . يقول فى شرح آية يونس : (ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين) : ((مشيئة القسر والالجاء ... الا ترى الى قوله أفأنت تكره الناس ؟ يعنى انما يقدر على اكراههم واضطرارهم الى الايمان هو لا أنت ، وايلاء الاسم حرف الاستفهام للاعلام بأن الاكراه ممكن مقدور عليه ، وانما الشأن فى المكره من هو ؟ وما هو الا هو وحده لا يشارك فيه ، ولانه هو القادر على أن يفعل فى قلوبهم مايضطرون عنده الى الايمان وذلك غير مستطاع للبشر (٤) ويقول أيضا فى تفسير آية النحل : (ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدى من يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون) : لجعلكم أمة حنيفة مسلمة على طريق الالجاء والاضطرار ، وهو قادر على ذلك ، ولكن الحكمة اقتضت أن يضل من يشاء ، وهو أن يخذل من علم أنه يختار الكفر ، ويصمم عليه ويهدى من يشاء وهو أن يلطف بمن علم أنه يختار الايمان . يعنى أنه بنى الأمر على الاختيار وعلى مايستحق به اللطف والخذلان والثواب والعقاب ولم يبنه على الاجبار الذى لا يستحق به شئ من ذلك وحققه بقوله : (ولتسألن عما كنتم تعملون) ولو كان هو المضطر الى الضلال والاهتداء لما أثبت لهم عملا يسألون عنه . (٥)

١- الكشاف : ٢/١٧

٢- الكشاف : ٢/٥٥

٣- الكشاف : ٣/٣٣٢

٤- الكشاف : ٢/٢٩٢

٥- الكشاف : ١/٤٤١

يسألون عنه (١)) وعلى هذا المعنى اللغوى حمل كل ما كان على هذه الشاكلة من الآيات ، كقوله تعالى فى سورة البقرة : (ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد (٢)) وقوله تعالى : (ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم (٣))
وقد تتبع ابن المنير جميع هذه الآيات ، فردها على الزمخشرى ، لان اهل السنة يرون ان كل ما اراده الله ـ مهما كان ـ لا بد من تحققه ووقوعه .

٣ ـ النحو فى خدمة الاعتزال : وقد يتخذ الزمخشرى من النحو سلاحا لخدمة عقيدته اذا لم يجد فى البلاغة او فى اللغة ما يسعفه على حمل المعنى على ما يريد : فقوله تعالى فى سورة النساء : (ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد افترى اثما عظيما) يدل ظاهره على ان الشرك غير مغفور البتة ، وأما مادونه من الكبائر فمغفور لمن يشاء الله ان يغفر له ، فقد اطلق الله نفى مغفرة الشرك ، واثبت مغفرة ما دونه مقرونة بالمشيئة ، ولكن هذا الظاهر يخالف معتقد المعتزلة ، لانهم يسوون بين الشرك وبين ما دونه من الكبائر فى ان كل واحد من النوعين لا يغفر بدون التوبة .
ويحمل الزمخشرى الآية على هذا المعنى ، ويصرفها عن وجهها يلجأ الى النحو فيقول : (فان قلت : قد ثبت ان الله عز وجل يغفر الشرك لمن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء . قلت : الوجه ان يكون الفعل المنفى والمثبت جميعا موجهين الى قوله تعالى : (لمن يشاء) كأنه قيل : ان الله لا يغفر لمن يشاء الشرك ، ويغفر لمن يشاء ما دون الشرك . على ان المراد بالاول من لم يتب ، وبالثانى : من تاب ونظيره قولك : ان الامير لا يبذل الدينار ويبذل القنطار لمن يشاء . تريد لا يبذل لمن لا يستأهله ، ويبذل القنطار لمن يستأهله)
فمن الواضح انه قد تعسف فى التأويل ، فحمل الآية اكثر مما تحتمل خدمة للاعتزال . فجعل المراد مع الشرك عدم التوبة ، ومع الكبائر التوبة ، واضاف التوبة الى المشيئة وهى غير مذكورة فى الآية ثم لم يكتف بذلك بل هو يحاول ان قدر هذه التوبة علقها باحد القسمين دون الآخر . وقد تتبع ابن المنير هذا التفسير فرده عليه وابان فساده على النحو الذى ذكرناه ثم علق على ذلك قائلا :

---

١ ـ الكشاف : ٢٠/٤٩٢
٢ ـ الكشاف : ٢/٣٤٢
٣ ـ الكشاف : ١/٢٢٧

(وما هذا الا من جدل القرآن فيما قرأى نعوذ بالله من ذلك . وما أعجب [illegible] بهذا التفسير شهادتهم اهل السنة : (السيد يعطى والعبد يمنع) لان الله تعالى يصرح فيه بالمغفرة للمصر على الكبائر ان شاء ، وهم يدفعون في وجه هذا التصريح ويحيلون المغفرة بنا على قاعدة الاصلح والصلاح التي هي بالفساد اجدر واحق (1) .

والحق بعد ذلك ان الزمخشري قد بدا من خلال تفسيره معتزليا متعصبا جدا فه التفسير بكمله يدور في فلك الاعتزال في محاولة للدفاع عنه بكافة الوسائل والاساليب وهو في اثناء ذلك لا يكتفى بتأويل كل ما يخالف معتقده وصرفه عن ظاهره ولكنه لم يكن يدع فرصة تمر دون ان ينال من خصومه اهل السنة ويسخر منهم ويرميهم بأقذع العبارات والالقاب ، ويسميهم المشبهة والمجبرة والحشوية . يعرض مثلا لتفسير آية آل عمران : (ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات أولئك لهم عذاب عظيم) : (كالذين تفرقوا واختلفوا وهم اليهود والنصارى . من بعد ما جاءهم البينات الموجبة للاتفاق على كلمة واحدة ، وهي كلمة الحق . وقيل : هم مبتدعو هذه الامة ، وهم المشبهة والمجبرة والحشوية واشباههم) وقد علق ابن المنير على قول الزمخشري : (قوله : وهم المشبهة والمجبرة والحشوية ان اراد بهم اهل السنة ومن وافقهم كعادته فقد افرط في التعصب للمعتزلة (2)) .

كما انه – كعادة المعتزلة – يلجأ الى الطعن في الحديث وروايته او الى محاولة تأويله اذا خالف مبادئ الاعتزال . فهو يتعرض لآية هود : (فاما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها مادامت السموات والأرض الا ما شاء ربك) التي يدل معناها ان مرتكب الكبيرة لا يخلد في نار جهنم وانه يمكن ان يخرج بمشيئة الله فيحاول ان يصرفه عن هذا المعنى ويقول : (فان قلت فما معنى الاستثناء في قوله : الا ما شاء ربك . وقد ثبت خلود اهل الجنة والنار في الابد من غير استثناء ؟ قلت : هو استثناء من الخلود في عذاب النار ومن الخلود في نعيم اهل الجنة وذلك ان اهل النار لا يخلدون في عذاب النار وحده بل يعذبون بالزمهرير وبانواع من العذاب سوى عذاب النار وبما هو اغلظ منها كلها وهو سخط الله عليهم وخسؤه لهم .. ولا يخدعنك قول المجبرة : ان المراد بالاستثناء خروج اهل الكبائر من النار بالشفاعة) . وبعد ان يؤول الآية هذا التأويل المتعسف يواجه حديث الرسول الذي رواه عبد الله بن عمرو بن العاص (ليأتين على جهنم يوم تصفق فيه ابوابها ليس فيها احد وذلك بعدما يلبثون فيها احقابا) والذي يمكن ان يحتج به اهل السنة كدليل على عدم .

1 – الكشاف : 1/402 2 – الكشاف : 1/306

الخلود فى نار جهنم ، فيطعن فيه وفى رواته ، ويسخر من اهل السنة لاحتجاجهم به ، ويتهمهم بمخالفة كتاب الله فيقول : ((وماظنك بقوم نبذوا كتاب الله لما روى لهم بعض النوابت عن عبد الله بن عمرو بن العاص : ليأتين : وقد بلغنى أن من الضلال من اغتر بهذا الحديث ، واعتقد أن الكفار لايخلدون فى النار . وهذا ونحوه والعياذ بالله من الخذلان المبين . زادنا الله هداية الى الحق ومعرفة بكتابه ، وتنبيها على أن نغفل عنه . ولئن صح هذا عن ابن العاص فمعناه : انهم يخرجون من النار الى برد الزمهرير . فذلك خلو جهنم وصفق أبوابها . وأقول : ماكان لابن عمرو فى سيفه ومقاتلته بهما على بن ابى طالب رضى الله عنه مايشغله من تسيير هذا الحديث [1])) . وقد لاحظ الدكتور الجوينى أن الزمخشرى قد يستعين أحيانا بالقراءة التى تساعد على اخضاع تفسير الآية لمذهبه ، وانه أحيانا يستنصر بأضعف الاحاديث الموضوعة لنصرة هذا المذهب الاعتزالى [2])) على أننا اذا تركنا هذا الجانب السلبى من كتاب الكشاف وانتقلنا الى الجانب الآخر منه ، وهو الجانب البلاغى فاننا سنجد فى الكتاب غنى فنيا لانظير له ، وسنجد فيه ثراء واسعا يجعل للكتاب قيمة بلاغية لاتكاد تعدلها قيمة كتاب آخر وهو ماسنحاول الآن أن نوضحه ونحن نتحدث عن الجانب البلاغى من كتاب الكشاف .

---

١ ـ الكشاف : ٢/٣٣٦ ـ ٣٣٧

٢ ـ منهج الزمخشرى فى تفسير القرآن : ١٤١ ـ ١٤٨

٤ ـ البلاغة فى كتاب الكشـــاف

حاول الزمخشرى فى تفسيره ـ كما ذكرنا قبل قليل ـ أن يكشف عن اسرار النظم فى الذكر الحكيم ، وأن يوضح وجه الجمال فى اعجازه وروعة تأليفه ، وقد رأى أن سر الاعجاز يكمن فى نظمه .

يقول عند شرحه لآية طه : ان اقذفيه فى التابوت فاقذفيه فى اليم فليلقه اليم بالساحل يأخذه عدو لى وعدو له » : ((الضمائر كلها راجعة الى موسى ، ورجوع بعضها اليه وبعضها الى التابوت فيه هجنة لما يؤدى اليه من تنافر . فان قلت : المقذوف فى البحر هو [illegible] ، وكذلك الملقى الى الساحل قلت : ماضرك لو قلت المقذوف والملقى هو موسى فى جوف التابوت ، حتى لا تفرق الضمائر ، فيتنافر عليك النظم الذى هو أم اعجاز القرآن ، والقانون الذى وقع عليه التحدى ، ومراعاته أهم ما يجب على المفسر [1])) ـ ولكن الزمخشرى رأى أن يعدل عن استعمال هذا الاصطلاح الذى كان موطن أخذ ورد ، والذى كان ـ كما يقول الدكتور شوقى ضيف ـ موضع تنازع بين المعتزلة والاشاعرة [2] [illegible] رأن يتصرف عن هذا الاصطلاح ، وأن يستعمل غيره ، فرأى أن الاعجاز يمكن اكتشافه بواسطة علمى المعانى والبيان . فهما أهم عدة لمن يرد أن يفسر القرآن الكريم ، ويكتشف أسرار جماله ، ودقائق نظمه . يقول فى مقدمة تفسيره : ((ان املأ العلوم بما يغمر القرائح ، وانهضها بما يبهر الالباب القوارح علم التفسير الذى لايتم لتعاطيه واجالة النظر فيه كل ذى علم كما ذكر الجاحظ فى كتاب نظم القرآن . فالفقيه وان برز على الاقران فى علم الفتاوى والاحكام ، والمتكلم وان بز أهل الدنيا فى صناعة الكلام وحافظ القصص والاخبار ، وان كان من ابن القرية احفظ ... والواعظ وان كان من الحسن البصرى أوعظ ، والنحوى وان كان انحى من سيبويه ، واللغوى [illegible] تلك اللغات بقوة لحييه لايتصدى منهم احد لسلوك تلك الطرائق ، ولا يغوص [illegible] شئ من تلك الحقائق الا رجل قد برع فى علمين مختصين بالقرآن هما علم المعانى وعلم البيان . وتمهل فى ارتيادهما آونة ، وتعب فى التنقير عنهما أزمنة وبعثته على تتبع مظانهما همة فى معرفة لطائف حجة الله [3])) وهذه اول مرة يلقانا فيها مثل هذا التمييز بين علوم البلاغة ، ومحاولة تقسيمها الى فنون متعددة . فلم تكن البلاغة قبل الزمخشرى مقسمة هذا التقسيم الثلاثى المعروف ، وانما كان يطلق احيانا على مباحثها جميعا اسم البديع كما فعل ابن المعتز مثلا ، وبعضهم اطلق عليها اسم البيان كما فعل عبد القاهر . اما الزمخشرى فهو أول من

---

١ ـ الكشاف : ٤٩/٢   ٢ ـ البلاغة تطور وتاريخ : ٢٢١

٣ ـ الكشاف : المقدمة ص ك

عرفقسمة البلاغة العملية الى ثلاثة علوم هى : المعانى ، والبيان ، والبديع — ولكن هذا لايعنى أن الفروق بين العلوم الثلاثة كانت واضحة تماما فى ذهن الزمخشرى وهو يتحدث عنها . فقد اختلطت هذه العلوم عنده فى أكثر من موضع . فهو مثلا فى معرض شرحه لآية البقرة : (شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ماهداكم ولعلكم تشكرون) يقول : ((لتكبروا علة ماعلم من كيفية [illegible] عن عهدة الفطر . ولعلكم تشكرون : علة الترخيص والتيسير . وهذا نوع من اللف لطيف المسلك لايكاد يهتدى الى تبينه الا النقاب المحدث من علماء البيان[1]))

فهو يجعل [illegible] الذى هو من فنون البديع فى علم البيان . وقد يتحدث عن فنون البيان تحت اسم البديع أو الصنعة البديعية . يقول فى شرحه الآية البقرة : (أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى) : ((اذا قيل : فما معنى ذكر [illegible] والتجارة كأن ثم مبايعة على الحقيقة ؟ قلت : هذا من الصنعة البديعية التى تبلغ بالمجاز الى الذروة العليا[2])) فقد ادخل المجاز فى الصفة البديعية . وفى شروح التلخيص أن الزمخشرى كثيرا مايقع فى كلامه تسمية علمى البيان والبديع بعلم البيان ، وأنه قد يسمى علوم البلاغة الثلاثة بعلم البديع[3])) . كما ذكر الدكتور شوقى ضيف أن السيد الشريف قد نقل عن الزمخشرى أنه لم يكن يعد البديع علما مستقلا ، بل كان يراه ذيلا لعلمى المعانى والبيان[4])) . فالزمخشرى اذن على الرغم من أنه قام بأول محاولة لقسمة البلاغة الى علومها الثلاثة الا أنه لم يضع الحد الفاصل بين موضوعات كل علم . والمهم أن القسمة الثلاثية كانت موجودة فى ذهنه ، وقد مضى يطبقها على آى الذكر الحكيم آية آية . وقد اهتم بصورة خاصة بعلم المعانى ، وانفق فى ايضاحه والكشف عن وجوهه الجهد الكبير ، وذلك انسياقا وراء عبد القاهر الذى كان الزمخشرى يطبق نظريته فى النظم على اعجاز القرآن وقد كان مفهوم النظم عند عبد القاهر يرتبط بالدرجة الاولى بعلم المعانى . بل هو قد سمى هذا العلم (علم النظم) أو الاسلوب[5])) .

واذن يكون اعجاز القرآن عند الزمخشرى يكمن فى نظمه وتأليفه الذى يمكن الكشف عنه وايضاح أسراره بواسطة علمى المعانى والبيان ، وعلم المعانى بصورة خاصة . وقد

---

١ — الكشاف : ١/ ١٧٢
٢ — الكشاف : ١/ ٥٣
٣ — انظر شروح التلخيص : ١/ ١٥١
٤ — البلاغة وتطور وتاريخ : ٢٢٢
٥ — المرجع السابق : ٢٢١

قيمة هذين العلمين فى الكشف عن الاعجاز فى اكثر من موضع فى الكشاف • تحدث عن اهمية علم البيان ودوره فى حل كثير من المعضلات والكشف عن غموض بعض الآيات فقال فى آية المائدة : (يد الله مغلولة) : ومن لم ينظر فى علم البيان عمى عن تبصر محجة الصواب فى تأويل امثال هذه الآية ، ولم يتخلص من يد الطاعن اذا عبثت به (١) •

ولكن القرآن بالاضافة الى اعجازه فى نظمه معجز عند الزمخشرى من وجهة اخرى ايضا ، وهو ما فيه من (الاخبار عن الغيوب) وقد تحدث الزمخشرى عن هذين الوجهين معا فى اكثر من موضع ، ذكر فى معرض تفسيره لآية يونس (بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله كذلك كذب الذين من قبلهم فانظر كيف كان عاقبة المكذبين) فقال : (معنى : ولما يأتهم تأويله ، ولم يأتهم بعد تأويل ما فيه من الاخبار بالغيوب • اى عاقبته ، حتى يتبين لهم اهو كذب ام صدق ؟ يعنى انه كتاب معجز من جهتين : من جهة اعجاز نظمه ، ومن جهة ما فيه من الاخبار عن الغيوب • فتسرعوا الى التكذيب به من قبل ان ينظروا فى نظمه وبلوغه حد الاعجاز ، وقبل ان يخبروا اخباره بالمغيبات وصدقه (٢) وقال ايضا فى معرض شرحه لآية هود : (فان لم يستجيبوا لكم فاعلموا انما انزل بعلم الله) : (متلبسا بما لا يعلمه الا الله ، من نظم معجز للخلق واخبار بغيوب لا سبيل لهم اليه (٣)) • كما ذكر كل وجه منهما على حده فى مواطن كثيرة من الكشاف (٤) • ولكن الذى عليه المعول الاول فى معرفة الاعجاز هو النظم الذى تكشف اسراره علوم البلاغة الثلاثة • وقد راح الزمخشرى يطبقها على آيات القرآن الكريم •• آية : مستخدما فى ذلك المقاييس البلاغية التى وضعها عبد القاهر الجرجانى ، وخاصة نظريته فى النظم وعلم المعانى وسنحاول الآن ان نلم بالمسائل البلاغية التى تعرض لها الزمخشرى ونرى كيف طبقها على آى الذكر الحكيم فى محاولة للكشف عن وجه البيان فيها ، وبيان اعجازها وتفوقها مقسمة الى العلوم الثلاثة : المعانى والبيان والبديع بادئين بعلم المعاني اولا لانه نال الحظ الاوفر من عناية الزمخشرى كما ذكرنا قبل قليل

١ـ علم المعاني : كانت نظرية علم النظم وعلم المعاني التى ورثها الزمخشرى متكاملة عن يدى عبد القاهر تعنى باختصار ان سر البيان فى نظمه وتأليفه انما تكمن فيما يوجد بين عباراته وتراكيبه من العلاقات النحوية • وقد مضى يوسع ملاحظات عبد الجبار الذى اشار الى هذه الروابط •

١ـ الكشاف : ١/ ٥١٠

٢ـ الكشاف : ٣/ ٣٠٠

٣ـ الكشاف : ٢/ ٢٧٣

٤ـ انظر على سبيل امثال تفسيره للآيتين (٢٣ ـ ٢٤) من سورة البقرة فى الكشاف : ١/ ٧٤ ـ ٧٧

النحوية بين الكلام ، وبين أن فصاحة الكلام لاتظهر بين أفراده مستقلة ، ولا في الالفاظ المجردة ، وانما تظهر بضمها على طريقة مخصوصة . توسع الجرجاني في هذه الملاحظات حتى اكتملت على يديه نظرية النظم التي أصبحت تعرف به والتي يمكن اجمالها في عباراته التالية : ((ليس النظم الا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو ، وتعمل على قوانينه وأصوله ، وتعرف مناهجه التي نهجت فلاتزيغ عنها وتحفظ الرسوم التي رسمت فلاتخل بشيء منها ، وذلك أنا لانعلم شيئا يبتغيه الناظم بنظمه غير أن ينظر في وجوه كل باب وفروقه ، فينظر في الخبر الى الوجوه التي تراها في قولك : زيد منطلق ، وزيد ينطلق ، وينطلق زيد ، ومنطلق زيد ، وزيد المنطلق ، والمنطلق زيد ، وزيد هو المنطلق ، وزيد هو منطلق . وفي الشرط والجزاء الى الوجوه التي تراها في قولك : ان تخرج أخرج ، وان خرجت خرجت ، وان تخرج فأنا خارج ، وأنا خارج ان خرجت وأنا ان خرجت خارج . وفي الحال الى الوجوه التي تراها في قولك : جاءني زيد مسرعا ، وجاءني يسرع ، وجاءني وهو مسرع ، أو وهو يسرع ، وجاءني قد أسرع ، وجاءني وقد أسرع . فيعرف لكل من ذلك موضعه ويجيء به حيث ينبغي . وينظر في الحروف التي تشترك في معنى ، ثم ينفرد كل واحد منها بخصوصية في ذلك المعنى ، فيضع كلا من ذلك في خاص معناه نحو أن يجيء بـ (ما) في موضع الحال وبـ (لا) اذا أراد نفي الاستقبال وبـ (ان) فيما يترجح بين أن يكون وأن لايكون وبـ (اذا) فيما علم أنه كائن . وينظر في الجمل التي تسرد ، فيعرف موضع الفصل فيها من موضع الوصل ، ثم يعرف فيما حقه الوصل موضع (الواو) من موضع (الفاء) وموضع (الفاء) من موضع (ثم) ثم موضع (أو) من موضع (أم) وموضع (لكن) من موضع (بل) ويتصرف في التعريف والتنكير والتقديم والتأخير في الكلام كله وفي الحذف والتكرار والاضمار والاظهار ، فيضع كلا من ذلك في مكانه ، ويستعمله على الصحة وعلى ماينبغي له . هذا هو السبيل ، فلست بواجد شيئا يرجع صوابه ان كان صوابا وخطؤه ان كان خطأ الى النظم ويدخل تحت هذا الاسم الا وهو معنى من معاني النحو قد أصيب به موضعه ، ووضع في حقه أو عومل بخلاف هذه المعاملة فأزيل عن موضعه ، واستعمل في غير

---

١ —

مايشفي له • فلا ترى كلاما قد وصف بصحة نظم أو فساده ، أو وصف بمزية وفضل فيه ، الا وأنت تجد مرجع تلك الصحة وذلك الفساد وتلك المزية وذلك الفضل الى معاني النحو واحكامه ، ووجدته يدخل في أصل من أصوله ويتصل بباب من أبوابه (١))) وانما نقلنا هذه العبارة بطولها من دلائل الاعجاز لانهما تعطينا فكرة موضحة عن نظرية النظم الذى هو مراعاة قواعد النحو في تأليف الكلام ومايترتب عن مراعاتها من فروق وتفاوت في حسن الكلام وجودته • وقد أجمل عبدالقاهر في الفقرة السابقة مباحث علم المعاني ، فتحدث عن الاسناد وأحواله المتعلقة التى يجرى فيها ومايترتب على ذلك مهن فروق في المعاني من حيث كونه اسما أو فعلا ، ومعرفة أو نكرة ، ومقدما أو مؤخرا ، ومايراعى فيه من فصل ووصل ، والفرق بين حروف الوصل المعروفة ، والتكرار والحذف والاضمار ، وأحوال الشرط والجزاء والنفى والحال • هذا المفهوم عن النظم وعلم المعاني والمباحث المتعلقة به هو الذى ورثه الزمخشرى عن عبدالقاهر ، ومضى يطبقه تطبيقا عمليا دقيقا في تفسيره للقرآن الكريم • وسنحاول الآن أن نلم بمباحث علم المعاني عند الزمخشرى وتطبيقاته عليها :

أ ـ التعريف والتنكير : توقف عند صور متعددة لأل ، وأوضح المقصود من التعريف بها • فقد تفيد الجنس • كقوله تعالى في سورة الفاتحة : (الحمد لله رب العالمين) يقول : ((وهو نحو التعريف في : أرسلها العراك • وهو تعريف الجنس • ومعناه الاشارة الى مايعرفه كل أحد من أن الحمد ماهو ، والعراك ماهو من بين أجناس الافعال والاستغراق الذى يتوهمه كثير من الناس وهم منهم (٢))) • وقد تدل السلام على الجنس وتوضح حقيقته في نفس الوقت • وقد ذكر هذا المعنى في تفسيره لآية البقرة : (ذلك الكتاب لاريب فيه) وقال : ((معناه أن ذلك الكتاب هو الكتاب الكامل كأن ماعداه من الكتب في مقابلته ناقص ، وأنه الذى يستأهل أن يسمى كتابا ، كما تقول : هو الرجل ، أى الكامل في الرجولية لما يكون في الرجال من مرضيات الخصال • وكما قال : هم القوم كل القوم ياأم خالد (٣) ••)) وقد تدل (أل) على الجنس وتفيد الاحاطة والشمول والاستغراق في نوعه وقد لاحظ هذا

---

١ ـ دلائل الاعجاز : ٦٤ ، ٦٥ تصحيح الشيخ محمد عبده ومحمد رشيد رضا • مطبعة المنار • (ثانية (١٣٣١ هـ) •

٢ ـ الكشاف : ٨/١ ٣ ـ الكشاف : ٢٦/١

المعنى في كلمة (الكتاب) في آية البقرة : (ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين) فذكر أن الكتاب يراد به جنس كتب الله [1] . وقد تنبه الزمخشري الى العهد بنوعيه : العهد الحضوري حيث يشار الى شيء معهود ذكرا أو تقديرا في سياق الكلام . كقوله تعالى في آية آل عمران : (فلما وضعتها قالت : رب اني وضعتها أنثى والله أعلم بما وضعت وليس الذكر كالانثى) ومعناه : ((وليس الذكر التي طلبت كالانثى التي وهبت لها . واللام فيهما للعهد [2])) لان كلا منهما قد ورد ذكره في سياق الكلام فأصبح له حضور في الذهن . وقد يكون العهد ذهنيا . وحينئذ يضعف أثر أل التعريف حتى يصبح الاسم كأنه نكرة . ولذلك يجوز أن تعرب الجملة التي بعده صفة وقد لاحظ الزمخشري هذا المعنى في كلمة والمستضعفين في آية النساء : (الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة) حيث يقول : ((ان قلت : الجملة التي هي : لا يستطيعون . ما موقعها ؟ قلت : هي صفة للمستضعفين أو للرجال والنساء والولدان ، وانما جاز ذلك والجمل نكرات ، لان الموصوف وان كان فيه حرف التعريف فليس لشيء بعينه كقوله : ولقد أمر على اللئيم يسبني [3] ..)) .

ويقف الزمخشري مرارا عند تنكير المسند اليه وغيره ، ويبين المعاني التي يمكن أن يفيدها . فقد يدل على الاشاعة والتعميم كما في آية البقرة : (واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل) فمعنى التنكير أن نفسا من الانفس لا تجزي عن نفس منها شيئا من الاشياء . وهو الاقناط الكلي القطاع للمطامع [4] . وقد يكون التنكير للقلة . كما في آية الاسراء : (سبحان الذي أسرى بعبده ليلا) فقد أراد بقوله (ليلا) بلفظ التنكير تقليل مدة الاسراء ، وانه أسرى به في بعض الليل من مكة الى الشام مسيرة أربعين ليلة [5] . وقد يفيد التنكير الكثرة والتعظيم . كما في آية الاعراف : (وجاء السحرة فرعون قالوا : أان لنا لاجرا ان كنا نحن الغالبين) كأنهم قالوا : ((لابد لنا من اجر . والتنكير للتعظيم كقول العرب : ان له لابلا ، وان له لغنما . يقصدون الكثرة [6])) وقد

---

١ — الكشاف : ١/ ١٦٤   ٢ — الكشاف : ١/ ٢٧٢
٣ — الكشاف : ١/ ٢٤١   ٤ — الكشاف : ١/ ١٠٢
٥ — الكشاف : ٢/ ٥٠٤   ٦ — الكشاف : ٢/ ١١٠

يجمع التنكير نوعا من الابهام يفيد التعظيم والتفخيم كما آية البقرة (وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم) فمعنى ((تنكير غشاوة ، أن على أبصارهم نوعا من الاغطية غير مايتعارفه الناس . وهو غطاء التعامى عن آيات الله ، ولهم من بين الآلام نوع عظيم لايعلم كنهه الا الله [1])) .

ب — التقديم والتأخير : ومن أغراض التقديم الذى لاحظها الزمخشرى أن يدل على الاهتمام بالمقدم ، والاشارة الى أنه المقصود بالغرض . وقد لاحظ هذا المعنى فى آية النمل : ((لقد وعدنا هذا نحن وآباؤنا من قبل ان هذا الا أساطير الاولين) فقد قدم فى هذه الآية هذا على (نحن وآباؤنا) وفى آية أخرى قدم (نحن وآباؤنا) على (هذا) والتقديم دليل على أن المقدم هو الغرض المعتمد بالذكر ، وأن الكلام انما سيق لاجله . ففى احدى الآيتين دل على أن اتخاذ البعث هو الذى تعمد بالكلام ، وفى الاخرى على أن اتخاذ المبعوث بذلك الصدد [2] . ففى (ايقاع هؤلاء اسما لان ، وتقديم خبر المبتدأ من الجملة الواقعة خبرا لها ايهم لعبدة الاصنام بأنهم هم المعرضون للنار ، لأنه لايعدوهم البتة وأنه لهم ضربة لازم ليحذرهم عاقبة ماطلبوا أو يخفف اليهم ما أنهوا [3]))

ومن الاختصاص الذى يفيده التقديم قوله تعالى فى سورة الفاتحة (اياك نعبد واياك نستعين) فقد قدم المفعول لقصد الاختصاص . كقوله تعالى (قل أفغير الله تأمرونى أعبد) و (قل أغير الله أبغى ربا) والمعنى : نخصك بالعبادة ، ونخصك بطلب المعونة [4] . وقد يفيد التقديم تقوية الحكم المسند الى المقدم وتعظيم شأنه كقوله تعالى فى آية الانعام : (ثم قضى أجلا وأجل مسمى عنده ثم أنتم تمترون) فان قلت : ((المبتدأ النكرة اذا كان خبره ظرفا وجب تأخيره ، فلم جاز تقديم فى قوله : (وأجل مسمى عنده) ؟ قلت : لانه تخصص بالصفة فقارب المعرفة .. فان قلت : الكلام السائر أن يقال : عندى ثوب جيد ولى عبد كيس ، وما أشبه ذلك ، فما وجب التقديم ؟ قلت : أوجبه أن المعنى : وأى أجل مسمى عنده تعظيما لشأن الساعة . فلما جرى هذا المعنى وجب التقديم [5] .

---

١ — الكشاف : ٤٠/١
٢ — الكشاف : ٢٩٩/٣
٣ — الكشاف : ١١٨/٢
٤ — الكشاف : ١١/١
٥ — الكشاف : ٣/٢

جـ — أسلوب القصر : وتوقف عند استعمالات أسلوب القصر في القرآن ، فلاحظ أشكالا متعددة منه . من ذلك القصر باستعمال (انما) كما في آية يوسف : (قال انما اشكو بثي وحزني الى الله) فيصف ((انما اشكو : اني لا أشكو الى أحد منكم ومن غيركم وانما أشكو الى ربي داعيا له وملتجئا اليه فخلوني وشكايتي [1])) . وكذلك قوله تعالى في سورة التوبة : (انما الصدقات للفقراء والمساكين) فهو قصر لجنس الصدقات على الاصناف المحدودة ، وانها مختصة بها لا يتجاوزها الى غيرها ، كأنه قيل : انما هي لهم لا لغيرهم ونحو ذلك : انما الخلافة لقريش . تريد لا تتعداهم ولا تكون لغيرهم [2] . ولاحظ القصر باستعمال ضمير الفصل كما في آية البقرة : (أولئك على هدى من ربهم ، وأولئك هم المفلحون) فقال : ((هم فصل ، وفائدته الدلالة على أن الوارد بعده خبر لا صفة ، والتوكيد وايجاب أن فائدة المسند ثابتة للمسند اليه دون غيره [3])) . كما لاحظ القصر بالتقديم وقد مرت بنا أمثلة على ذلك قبل قليل .

د — الخبر والانشاء : توقف عند الخبر والانشاء ، وأشار الى العديد من أغراض كل منهما . ومن المعروف أن مفهوم الخبر عنده ، ما كان يحتمل الصدق والكذب والانشاء مالم يحتمل ذلك ، وبالتالي لا تحكم على قائله بالصدق أو الكذب . ويبدو ذلك من خلال تفسيره لآية الانعام : (ولو ترى اذ وقفوا على النار فقالوا ياليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين . بل بدا لهم ماكانوا يخفون من قبل ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وانهم لكاذبون) فبعد أن ذكر التمني أنكر تعلقه بالكذب الا اذا خرج الى معنى آخر ، فقال : ((قوله : ولا نكذب بآيات ربنا ، واعدين بالايمان . قالوا : ونحن لا نكذب ونؤمن على وجه الإثبات . وشبهه سيبويه بقولهم : دعني ولا أعود . بمعنى : دعني وانا لا أعود تركتني أو لم تتركني ، ويجوز أن يكون معطوفا على نرد ، أو حالا على معنى : ياليتنا نرد غير مكذبين وكائنين من المؤمنين ، فيدخل تحت حكم التمني . فان قلت : يدفع ذلك قوله : (وانهم لكاذبون) لان التمني لا يكون كاذبا قلت هذا تمن قد تضمن معنى العدة ، فجاز أن يتعلق به التكذيب ، كما يقول الرجل ليت الله يرزقني مالا فاحسن

---

١ — الكشاف : ٢/٢٨٣   ٢ — الكشاف : ١/٢٢٦

٣ — الكشاف : ٢/٢٢١

اليك وكافأتك على صنيعك فهذا متن فى معنى الواحد فلو رزق مالا ولم يحسن الى صاحبه ولم يكافئه كذب [١])) .

وقد أشار الى توكيد الخبر ، والموكدات التى تستعمل فى ذلك . وذلك فى معرض شرحه لآية طه : (قلنا لاتخف انك أنت الاعلى) فقال : (فيه تقرير لغلبته وقهره وتوكيد بالاستئناف وكلمة التشديد ، وتكرير الضمير ، ولام التعريف ، ولفظ العلو وهو الغلبة الظاهرة بالتفصيل [٢])) .

ولاحظ جملة من الاغراض التى يخرج اليها الخبير . وقد يراد منه الوعيد والانذار كما فى آية الشعراء : (فسيأتيهم أنباء ما كانوا به يستهزئون) قال : (فسيأتيهم وعيد لهم وانذار بأنهم سيعلمون اذا مسهم عذاب الله يوم بدر أو يوم القيامة ما الشىء الذى كانوا به يستهزئون [٣] ..)) ولاحظ هذا الغرض للخبر فى آية التوبة (فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون) فقال : ((فسيرى الله : وعيد لهم ، وتحذير من عاقبة الاصرار والذهول عن التوبة [٤]))

ومن الاغراض التى يخرج اليها الخبر التهكم والسخرية كما فى آية الاعراف : (وما كان جواب قومه الا أن قالوا : أخرجوهم من قريتكم انهم أناس يتطهرون) فان (انهم أناس يتطهرون ، سخرية بهم ، وبتطهرهم من الفواحش ، وافتخار بما كانوا فيه من القذارة . كما يقول الشطار من الفسقة لبعض الصلحاء اذا وعظهم : أبعدوا عنا هذا المتقشف وأريحونا من هذا المتزهد [٥]))

ومن التهكم فى الخبر أيضا قوله تعالى فى آية الكهف : (وان يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل) فقوله : يغاثوا بماء كالمهل . كقوله : (فأعتبوا بالصيلم) وفيه تهكم [٦] . ومن أغراض الخبر : التحسر والتحزن كما فى آية آل عمران (فلما وضعتها قالت : رب انى وضعتها أنثى والله أعلم بما وضعت) فقد ((قالته تحسر أعلى ما رأت من خيبة رجائها وعكس تقديرها . فتحزنت الى ربها لانها كانت ترجو وتقدر أن تلد ذكرا ولذلك نذرته محررا للسدانة ولتكلمها بذلك على وجه التحسر والتحزن قال الله تعالى : (والله أعلم بما وضعت) تعظيما لموضوعها وتجهيلا لها [٧])) ومعنى ذلك أن من أغراض الخبر أيضا التعظيم فقد لاحظه ـ كما رأينا ـ فى (والله أعلم بما وضعت) فهو تعظيم لشأن المولود الذى استهانت به . ومن التعظيم كذلك آية طه : (فتعالى الله الملك الحق) ففيه (استعظام له ولما يصرف عليه عباده من أوامره ونواهيه ووعده ووعيده والادارة بين ثوابه وعقابه على

---

١ ـ الكشاف : ٢/ ١١   ٢ ـ الكشاف : ٣/ ٥٨

٣ ـ الكشاف : ٣/ ٢٢٦   ٤ ـ الكشاف : ٢/ ٤٧

٥ ـ الكشاف : ٢/ ٩٩   ٦ ـ الكشاف : ٢/ ٢٦١

٧ ـ الكشاف : ١/ ٢٧٣

حبه أعمالهم [١])) .

ويتوقف الزمخشري عند بعض ألوان الكلام الانشائي ، كالامر فيذكر من أعراضه البلاغية التي يخرج اليها التهكم . كما في آية النساء : (بشر المنافقين بأن لهم عذابا أليما) حيث وضع بشر مكان أخبر تهكما بهم [٢] .

ومن أغراض الامر : التهديد والوعيد كما في قوله تعالى في آية القلم : (فذرني ومن يكذب بهذا الحديث) ففيه تسلية لرسول الله وتهديد للمكذبين [٣]

ومما يمكن أن يفيده الامر التوبة كما في آية الطور : (أصلوها فاصبروا أولا تصبروا سواء عليكم انما تجزون ماكنتم تعملون) أي سواء عليهم الامران الصبر وعدمه [٤] .

ومن ألوان الانشاء التي توقف عندها الزمخشري النهي ، وذكر من أغراضه البلاغية التي يخرج اليها الالهاب والتهييج كما في آية آل عمران : (الحق من ربك فلاتكن من الممترين) فقد نهى عن الامتراء (ونهيه عن الامتراء من باب التهييج لزيادة الثواب والطمانينة وأن يكون لطفا لغيره [٥])) كما يلاحظ أن الامر يتفاوت حسب صدوره من الاعلى الى أو العكس ، فهو والدعاء صيغة واحدة ، وكلاهما طلب ، وانما يتفاوتان في الرتبة . فاذا صدر من الادنى الى الاعلى سمي دعاء ، وحينما يتجه من الاعلى الى الادنى فهو أمر . وقد ذكر ذلك في معرض شرحه لآية الفاتحة : (اهدنا الصراط المستقيم [٦])) .

وتوقف طويلا في بحث الانشاء عند الاستفهام ، وأشار الى عدد كثير من أغراضه البلاغية . منها التعجب كما في آية البقرة : (أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء) فقوله : ((أتجعل فيها تعجب من أن يستخلف مكان أهل الطاعة أهل المعصية ، وهو الحكيم الذي لا يفعل الا الخير ولا يريد الا الخير [٧])) ومن أغراضه أيضا الاستبعاد كما في آية مريم [٨] : (أنى يكون لى غلام ؟) ففي هذا الاستفهام استبعاد من حيث العادة ، كما قالت مريم ومن أغراضه التجهيل كما في آية الحجرات : (أتعلمون الله بدينكم ؟) ففي هذا الاستفهام تجهيل لهم [٩] . والتوبيخ كما في آية الاعراف : (قال مامنعك الا تسجد اذ أمرتك ؟) فان قلت : لم ساله عن المانع من السجود وقد منعه ؟ قلت للتوبيخ واظهار معاندته وكفره وكبره وافتخاره وازدرائه لاصل آدم ، وأنه خالف أمر ربه معتقدا

---

١ ـ الكشاف : ١٨١/٣
٢ ـ الكشاف : ٤٤٧/١
٣ ـ الكشاف : ٤/
٤ ـ الكشاف : ٤٠٩/٤
٥ ـ الكشاف : ٢٨٢/١
٦ ـ الكشاف : ١٢/١
٧ ـ الكشاف : ٩٣/١
٨ ـ الكشاف : ٧١/٣
٩ ـ الكشاف : ٣٧٨/٤

غير واجب عليه [١] . ومن التوبيخ أيضا آية فاطر : أو لم نعمركم مايتذكر فيه من تذكر ؟) الاستفهام هنا توبيخ من الله ، يعني فتقول لهم [٢] ومن الاغراض التى يدل عليها الاستفهام الانكار والتبكيت . كقوله تعالى فى آية الاعراف : (أوعجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم ؟) فالهمزة للانكار [٣] . ومنه آية البقرة : (أفكلما جاءكم رسول بما لاتهوى أنفسكم استكبرتم ؟) يقول : استكبرتم عن الايمان به ، متوسطة بين الفاء وماتعلقت به همزة التوبيخ والتعجب من شأنهم [٤] . ومن الاغراض التى يخرج اليها الاستفهام التصغير والاستهانة كآية الفرقان : (وقالوا : مالهذا الرسول يأكل الطعام ؟ يقول : ((وقعت اللام فى المصحف مفصولة ، عن هذا ، خارجة عن اوضاع الخط العربى ، وفى هذا استهانة وتصغير لشأنه ، وتسميته بالرسول سخرية منهم وطنز [٥])) . ومن أغراض الاستفهام التى لاحظها الزمخشرى الاستعظام . كما فى آية البقرة : (قال أنى يحيى هذه الله بعد موتها) فهذا اعتراف بالعجز عن معرفة طريقة الاحياء والاستعظام لقدرة المحيى [٦] . ومن هذه الاغراض أيضا السخرية والهزء كما فى آية هود : (قالوا ياشعيب : أصلواتك أن نترك مايعبد آباؤنا ؟) فقصدوا بقولهم : أصلواتك تأمرك السخرية والهزء [٧] . وقد يخرج الاستفهام الى معنى الامر كقوله تعالى فى سورة الكهف : (قال أرأيت اذ أوينا الى الصخرة ؟) أرأيت بمعنى أخبرنى [٨] . وقد يدل الاستفهام على معنى التمنى والاستبطاء . كما فى آية البقرة : (وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه : متى نصر الله ؟) قالوا ذلك ومعناه طلب الصبر وتمنيه واستطالة زمان الشدة ، وفى هذه الغاية دليل على تناهى الامر فى الشدة وتماديه فى العظم [٩] . ويحمل الاستفهام أحيانا معنى التقرير كآية يونس : (قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حلالا وحراما . قل : آلله أذن لكم أم على الله تفترون ؟)

---

١ — الكشاف : ٢/ ٧٠ — ٢ — الكشاف : ٣/ ٤٨٦
٣ — الكشاف : ٢/ ٩١ — ٤ — الكشاف : ١/ ١٢١
٥ — الكشاف : ٣/ ٢٠٩ — ٦ — الكشاف : ١/ ٢٣٤
٧ — الكشاف : ٢/ ٣٢٧ — ٨ — الكشاف : ٢/ ٥٧٢
٩ — الكشاف : ١/ ١٩٤

فيجوز أن تكون الهمزة للانكار ، وأم منقطعة بمعنى : بل أتفترون على الله ، تقريرا للافتراء . وكفى بهذه الآية زاجرة زجرا بليغا [1] .

كما توقف من أغراض الانشاء عند النداء ، فذكر بعض الاغراض التي يخرج اليها . كمعنى الهزء والسخرية في آية الحجر : (يا أيها الذى نزل عليه الذكر انك لمجنون) يقول الزمخشرى وكأن هذا النداء منهم على وجه الاستهزاء كما قال فرعون : (ان رسولكم الذى أرسل اليكم لمجنون .) والمعنى انك لتقول قول المجانين حين تدعى أن الله نزل عليك الذكر [2] .

وفرق بين النداء بالاحرف المختلفة ، فلاحظ أن من الاحرف ما يكون لنداء القريب ، ومنها ما يكون لنداء البعيد ، وقد يوضع أحدهما مكان الآخر لاغراض بلاغية . ويقول في شرحه لآية البقرة : (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم) : ((هو خطاب لمشركي مكة . و (يا) وضع في أصله لنداء البعيد ، صوت يهتف به الرجل بمن يناديه ، وأما نداء القريب فله (أى) و (الهمزة) ثم استعمل في مناداة من سها وغفل وان قرب تنزيلا له منزلة من بعد . فاذا نودى به القريب المفاطن فذلك للتأكيد المؤذن بأن الخطاب الذى يتلوه معنى به جدا . فان قلت فما بال الداعى يقول في جواره : يارب ، ويالله ، وهو أقرب اليه من حبل الوريد ، وأسمع به وأبصر ؟ قلت : هو استقصار منه لنفسه ، واستبعاد لها من مظان الزلفى وما يقربه الى رضوان الله ومنازل المقربين هضما لنفسه ، واقرارا عليها بالتفريط في جنب الله مع فرط التهالك على استجابة دعوته والاذن لندائه وابتهاله [3])) .

هـ ـ الفصل والوصل : اطال الزمخشرى الحديث عن هذين اللونين ، ولاحظ دائما دقة استعمال القرآن لهما وأن لكل منهما موضعا أدخل في التعبير عن المراد من الآخر . فمن الغايات التى يستعمل الفصل لاجلها أن يوضح ما قبله ويبينه . كما في آية آل عمران : (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر) فقوله : (تأمرون) كلام مفصول ((مستأنف بين به كونهم خير أمة . كما تقول : زيد كريم يطعم الناس ويكسوهم ، ويقوم بما يصلحهم [4])) ومثله آية آل عمران أيضا : (ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون) فقوله : (من أهل الكتاب أمة قائمة كلام مستأنف لبيان قوله : ليسوا سواء [5]) وقد يستعمل الفصل لتأكيد الكلام المتقدم وتقرير معناه في الاذهان بما يدفع عنه كل شبهة أو غموض كما في آية البقرة : (قالوا : انا معكم

---

١ ـ الكشاف : ٢/٢٢٧
٢ ـ الكشاف : ٢/٤٤٤
٣ ـ الكشاف : ١/٦٨
٤ ـ الكشاف : ١/٢٠٧
٥ ـ الكشاف : ١/٢٠٩

انما نحن مستهزئون) فالكلام فيه فصل فان سألت : (اى تعلق قوله : انما نحن مستهزئون . بقوله : انا معكم ؟ قلت : هو توكيد له لان قوله : انا معكم . معناه الثبات على اليهودية . وقوله : انما نحن مستهزئون . رد للاسلام ، ودفع له منهم ، لان المستهزئ بالشئ المستخف به منكر له ودافع لكونه معتدا به ، ودفع نقيض الشئ تأكيد لثباته أو بدل منه لان من حقر الاسلام فقد عظم الكفر أو استئناف ، كأنهم اعترضوا عليهم حين قالوا : أنا معكم . فقالوا : فما بالكم ان صح أنكم معنا توافقون أهل الاسلام ؟ فقالوا : انما نحن مستهزئون (١) . فمن الواضح أنه جعل الفصل في الآية السابقة للتأكيد أو البدل ، أو اجابة عن سؤال مقدر ، وحينما يكون الفصل هذه الدلالات المعنوية يعد الكلام عندئذ متلاحما ، مترابط الاجزاء ، ويعد النظم متماسكا آخذا بعضه برقاب بعض . وقد توقف الزمخشري طويلا عند آيتي البقرة : (الم ذلك الكتاب لاريب فيه هدى للمتقين) يحدد قاعدة الفصل بين جملها فقال : بعد أن ساق أولا بعض الاقوال التي ذكرت في ذلك : ((والذي هو أرسخ عرقا في البلاغة أن يضرب عن هذه المحال صفحا وأن يقال : ان قوله : (الم) جملة برأسها ، وطائفة من حروف المعجم مستقلة بنفسها و (ذلك الكتاب) جملة ثانية ، و (لاريب فيه) ثالثة ، و (هدى للمتقين) رابعة . وقد أصيب بترتيبها مفصل البلاغة وموجب حسن النظم ، حيث جئ بها متناسقة هكذا من غير حرف نسق وذلك لمجيئها متآخية آخذا بعضها بعنق بعض . فالثانية متحدة بالاولى معتنقة لها وهلم جرا الى آخر الثالثة والرابعة . بيان ذلك أنه نبه أولا على أنه الكلام المتحدى به ، ثم أشير اليه بأنه الكتاب المنعوت بغاية الكمال فكان تقريرا لجهة التحدي ، وشدا من اعضاده ، ثم نفى عنه أن يتشبث به طرف من الريب ، فكان شهادة وتسجيلا بكماله لانه ((لا كمال أكمل مما للحق واليقين ، ولا نقص أنقص مما للباطل والشبهة ، ثم أخبر عنه بأنه هدى للمتقين فقرر بذلك كونه يقينا لايحوم الشك حوله ، وحقا لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه (٢) ..

---

١ - الكشاف : ١/٥٥ ٢ - الكشاف : ١/٢٩

ويقارن بين استعمال العطف في جملتي آية البقرة : (أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون) وبين طرح العاطف واستعمال الفصل في قوله : (أولئك كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون) فلاحظ اختلاف الخبر والمعنى في الكلامين ، فقد اختلف الخبران في الآية الاولى (فلذلك دخل العاطف بخلاف الخبرين ثمة ، فانهما متفقان لان التسجيل عليهم بالغفلة ، وتشبيههم بالبهائم شيء واحد ، فكانت الجملة الثانية مقررة لما في الاولى فهي من العطف بمعزل (١)) وهكذا يلاحظ الزمخشري دائما الفروق بين الاسلوبين من حيث المعنى ، وان استعماله في القرآن الكريم لم يرد الا حسب ملاءمته للحال والمعنى — كما مضى في الكشاف في اكثر من موضع بين معاني حروف الوصل المختلفة ، ويوضح الفروق الدقيقة التي توجد بينها مشيرا الى دقة استعمال الذكر الحكيم لكل حرف منها في مكانه . الملائم وكذلك يلاحظ الفرق بين استعمال الوصل بالواو . والفصل في آيات البقرة . فقد وردت ثلاث آيات هي : (يسألونك ماذا ينفقون) (يسألونك عن الشهر الحرام) و (يسألونك عن الخمر) مجردة من الواو . ثم اعقبتها : (ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو) ثم (ويسألونك عن اليتامى) (ويسألونك عن المحيض) مقرونه بالواو . فيقول الزمخشري : (فان قلت : ما بال (يسألونك) جاء بغير واو ثلاث مرات ثم مع الواو ثلاثا ؟ قلت : كان سؤالهم عن تلك الحوادث الاول وقع في احوال متفرقة . فلم يؤت بحروف العطف لان كل واحد من السؤالات سؤال مبتدأ ، وسألوا عن الحوادث الاخرى في وقت واحد ، فجيء بحرف الجمع لذلك ، كأنه قيل : يجمعون لك بين السؤال عن الخمر والميسر ، والسؤال عن الانفاق ، والسؤال عن كذا وكذا .. (٢)) .

والحذف : تحدث عن الحذف بين اثره ، فاشار الى حذف الاجوبة كما في آية البقرة : (ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب ان القوة لله جميعا وان الله شديد العذاب) اي لو يعلم هؤلاء الذين ارتكبوا الظلم العظيم بشركهم ان القدرة كلها لله على كل شيء من العقاب والثواب دون انداده هم يعلمون شدة .

---

١ — الكشاف : ١/٣٦

٢ — الكشاف : ١/٢٠٣

عاينه الظالمون اذا عاينوا العذاب يوم القيامة فكان فيهم ما يدخل تحت
الوصف من الندم والحسرة ووقوع العلم بظلمهم وضلالهم . فحذف
الجواب كما فى قوله : (ولو ترى اذ وقفوا) وقولهم : (لو رأيت
فلانا والسياط تأخذه) . أى : لو ترى ذلك لرأيت أمرا عظيما [1]))
ويشير الى حذف الجار والمجرور فى آية الفاتحة : (اياك نعبد
واياك نستعين) فيرى أن الاستعانة هاهنا قد أطلقت ولم تقيدها
بالجار والمجرور لحذف المفعول والمعمول . يقول : ((ان قلت : لم
أطلقت الاستعانة ؟ قلت ليتناول كل مستعان فيه . والاحسن أن تراد
الاستعانة به وبتوفيقه على أداء العبادة [2])) ويتوقف عند حذف
المعمول الذى هو الجار والمجرور فى آية الاسراء : (واذا أردنا أن
نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها) حذف معمول (أمرنا) ولم يستسغ
الشريف المرتضى قبله أن يكون هو (الفسق) لان الله لا يجوز
أن يأمر بالقبيح . وجعلها من باب قولهم (أمرته فعصى ، ودعوته
فأبى) والمراد أمرته بالطاعة ، ودعوته الى الاجابة والقبول [3] ولكن
الزمخشرى لا يعجبه هذا الوجه ويرده بقوله : ((أمرنا هم ففسقوا
أى أمرناهم بالفسق ففعلوا . والامر مجاز لان حقيقة أمرهم بالفسق أن يقول لهم :
افسقوا . وهذا لا يكون . فبقى أن يكون مجازا .. فان قلت : هلا زعمت أن
معناه : أمرناهم بالطاعة ففسقوا ؟ قلت : لان حذف ما لا دليل عليه
غير جائز فكيف يحذف ما الدليل قائم على نقيضه ؟ وذلك أن المأمور
به انما حذف لان فسقوا يدل عليه . وهو كلام مستفيض . يقال : أمرته
فقام ، وأمرته فقرأ . ولا يفهم منه الا أن المأمور به قيام أو قراءة
ولو ذهبت تقدر غيره فقد رمت من مخاطبك علم الغيب . ولا يلزم على هذا
قولهم : أمرته فعصانى ، أو فلم يمتثل أمرى ، لان ذلك مناف للامر
مناقض له . ولا يكون ما يناقض الامر مأمورا به . فكان محالا أن يقصد
أصلا حتى يجعل دالا على المأمور به . فكان المأمور به فى هذا الكلام
غير مدلول عليه ولا منوى لان من يتكلم بهذا الكلام فانه لا ينوى لامره
مأمورا به . وكأنه يقول : كان منى أمر فلم تكن منه طاعة . كما أن من

---

١ ـ الكشاف : ١/١٥٩
٢ ـ الكشاف : ١/٧٢
٢ ـ الكشاف : ١/١٢

يقول : فلان يمنع ويعطى ، يأمر وينهى . غير قاصد الى مفعول . فان قلت : هلا كان ثبوت العلم بأن الله لايأمر بالفحشاء ، وانما يأمر بالقصد والخير دليلا على أن المراد : أمرناهم بالخير ففسقوا ؟ قلت : لايصح ذلك لان قوله (ففسقوا) يدافعه . فكأنك أظهرت شيئا وأنت تدعى اضما خلافه . فكان صرف الامر الى المجاز هو الوجه . ونظير أمر شاء فى أن مفعولها ستفاض فيه الحذف لدلالة مابعده عليه . تقول : لو شاء لاحسن اليك ، ولو شاء لأساء اليك . تريد : لو شاء الاحسان ولو شاء الاساءة . فلو ذهبت تغير خلاف ما أظهرت ، وقلت : قد دلت حال من أسندت اليه المشيئة أنه من أهل الاحسان ، أو من أهل الاساءة لم تكن على سداد [١])) فهو هنا قد قيد الحذف بأن يكون فى الكلام مايدل عليه ويشير اليه حتى لاتكون المسألة رجما بالغيب . وتوقف طويلا عند حذف المفعول به ، وأشار الى بعض الافعال التى استفاض على الالسنة حذف مفعولها . وقد أشار فى العبارة السابقة الى فعل (شاء) الذى كثر فيه الحذف ، لان الكلام يدل عليه . ولكن الحذف يصبح غير جائز اذا كان مفعوله يدل على أمر خاص لايظهر من الكلام . يقول فى آية البقرة : (ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم) ((ان مفعول شاء محذوف لان الجواب يدل عليه . والمعنى : لو شاء الله أن يذهب بسمعهم وابصارهم لذهب بها . ولقد تكاثر الحذف فى (شاء) و (أراد) لايكادون يبرزون المفعول : الا فى الشىء المستغرب كنحو قوله : فلو شئت أن أبكى دما لبكيته [٢])) ويتوقف عند فعل (علم) الذى حذف مفعوله فى آية البقرة : (فلاتجعلوا لله اندادا وأنتم تعلمون) ويشير الى الفائدة من حذفه فيقول : ((مفعول تعلمون متروك . كأنه قيل : وأنتم من أهل العلم والمعرفة . والتوبيخ فيه آكد أى أنتم العرافون المميزون ، ثم ان ما أنتم عليه فى أمر ديانتكم من جعل الاصنام لله أندادا هو غاية الجهل ، ونهاية سخافة العقل . ويجوز أن يقدر : وأنتم تعلمون أنه لايماثل ، أو : وأنتم تعلمون مابينه وبينها من التفاوت . أو وأنتم تعلمون الانها لاتفعل مثل افعاله . كقوله : (هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شىء [٣])) فكأنه حذف المفعول هنا

---

١ ــ الكشاف : ٢/ ١٠٥
٢ ــ الكشاف : ١/ ٦٦
٣ ــ الكشاف : ١/ ٧٢

قد أطلق للخيال تصور جميع هذه المعاني التي ذكرها ، مما يجعل الكلام أدخل في التوبيخ وآكد له .

و ـ الاطناب :

واذا كان للايجاز والحذف والاختصار جماله في بعض المواضع الا أن هذا لايطرد دائما ، وهنالك مواطن تحتاج الى الاطالة والاطناب ، ويكون الاسهاب والتكرار أدخل في التعبير عنها في معرض شرحه لآيات البقرة التي شبهت حال الذين اشتروا الضلالة بالهدى بحال الذى استوقد نارا ثم ذهب الله بنوره ، أو (كصيب) من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق) يلاحظ الزمخشري أن الآيات قد أطالت في شرح حالهم لغاية . فبعد التشبيه الاول شرع الله سبحانه في شأنهم بتمثيل آخر ليكون كشفا لحالهم بعد كشف ، وايضاحا غب ايضاح ، ثم يعقب على ذلك مبينا أن للايجاز مواضع وللاطالة مواضع فيقول : ((وكما يجب على البليغ في مظان الاجمال أن يجمل ويوجز ، فكذلك الواجب عليه في موارد التفصيل والاشباع أن يفصل ويشبع . أنشد الجاحظ :

يرمون بالخطب الطوال وتارة وحى الملاحظ خيفة الرقباء

ومما ثنى من هذا التمثيل في التنزيل قوله : (وما يستوى الاعمى والبصير ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور وما يستوى الاحياء ولا الاموات)

والا ترى الى ذي الرمة كيف صنع في قصيدته :

أذاك أم نمشي بالوشى أكرعه . . . . (١)

أذاك أم خاضب بالسى مرتعه . . . . . . (٢)

وقد يكون في الذكر والتطويل زيادة في ايضاح المداول عليه وتجليته كما ذكرنا في آية الاحزاب : (ماجعل الله لرجل من قلبين في جوفه) فان سأل سائل : ((أى فائدة في ذكر الجوف ؟ قلت : الفائدة فيه كالفائدة وفي قوله : (القلوب التي في الصدور) وذلك مايحصل للسامع من زيادة التصور والتجلي للمدلول عليه لانه اذا سمع به صور لنفسه جوفا يشتمل على قلبين . فكان أسرع الى الانكار [٢] وقد تكون فائدة الذكر والزيادة : الاحاطة والشمول . كما في آية الانعام : (وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم) فان معنى زيادة (في

---

١ ـ الكشاف : ١/ ٥٩ ـ ٦٠

٢ ـ الكشاف : ٣/ ٤١٢

الأرض) و (يطير بجناحيه) من (زيادة التعميم والإحاطة)) كأنه قيل :
وما من دابة قط في جميع الأرضين السبع ، وما من طائر قط في جو السماء
من جميع ما يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم محفوظة أحوالها غير مهمل أمرها .
والغرض من ذلك .. الدلالة على عظم قدرته ولطف علمه وسعة سلطانه
وتدبيره تلك الخلائق المتفاوتة الأجناس)) (1) ويعرض للتكرار في
أكثر من موضع فيحسن الغرض منه . فقد تكون الفائدة منه زيادة معنى . كما
في آية الأعراف : (يسألونك عن الساعة أيان مرساها قل إنما علمها عند
ربي لا يجليها لوقتها إلا هو ... يسألونك كأنك حفي عنها قل إنما علمها
عند الله ولكن أكثر الناس لا يعلمون) فكرر (يسألونك) و (إنما
علمها عند الله) وذلك ((للتأكيد ولما جاء به من زيادة قوله : (كأنك
حفي عنها) وعلى هذا تكرير العلماء الحذاق في كتبهم ، لا يخلون
المكرر من فائدة زائدة (2) وقد يكون التكرار لتفصيل مجمل وإيضاح عام .
كما في آية النساء : (ولأبويه لكل واحد منهما السدس) فلكل واحد منهما
السدس من لأبويه . وبتكرير العامل ((وفائدة هذا البدل أنه لو قيل :
ولأبويه السدس ، لكان ظاهره اشتراكهما فيه ، ولو قيل : ولأبويه
السدسان لأوهم قسمة السدسين عليهما على التسوية وخلافها . فإن
قلت : فهلا قيل : ولكل واحد من أبويه السدس . وأي فائدة في ذكر
الأبوين أولا ، ثم الإبدال منهما ؟ قلت : لأن في الإبدال والتفصيل
بعد الإجمال تأكيدا وتشديدا كالذي تراه في الجمع بين المفسر والتفسير (3)))

ج - <u>الإضمار والإظهار</u> : ولاحظ الزمخشري أن الكلام في القرآن قد يخرج
على مقتضى الظاهر . فيوضع الاسم الظاهر موضع الضمير ، أو يوضع الضمير
في موضع الظاهر ، مراعاة لأحوال الكلام والغاية التي يرمي إليها المخاطب
ففي آية البقرة : (من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فإن
الله عدو للكافرين) . يلاحظ أن الظاهر وضع موضع المضمر . فقال (الله عدو
للكافرين) ولم يقل : (عدو لهم) يقول : الزمخشري : ((جاء
بالظاهر ليدل على أن الله إنما عاداهم لكفرهم ، وأن عداوة الملائكة
كفر ، وإذا كانت عداوة الأنبياء كفرا فما بال الملائكة وهم أشرف ؟ والمعنى :

---

١ - الكشاف : ٢/ ١٦
٢ - الكشاف : ٢/ ١٤٥
٣ - الكشاف : ١/ ٣٧٢

من عاداهم عاداه الله وعاقبه أشد العقاب (١))) فحرصا على اظهار معنى الكفر ، والدلالة على خطره عدل عن الضمير الى استعمال الاسم الظاهر . وفى آية النور : (لولا اذا سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيرا وقالوا : هذا افك مبين) عدل أيضا عن الضمير الى الظاهر . يقول : ((وان قلت : هلا قيل : لولا اذ سمعتموه ظننتم بأنفسكم خيرا وقلتم ؟ ولم عدل عن الخطاب الى الغيبة وعن الضمير الى الظاهر ؟ قلت : ليبالغ فى التوبيخ بطريقة الالتفات ، وليصرح بلفظ الايمان دلالة على أن الاشتراك فيه مقتض أن لا يصدق مؤمن على أخيه ولا مؤمنة على أختها قول عائب ولا طاعن ، وفيه تنبيه على أن حق المؤمن اذا سمع قالة فى أخيه أن يبنى الامر فيها على الظن لا على الشك (٢)))

وقد تعاقب الاضمار والاظهار فى آية العنكبوت : (قل سيروا فى الارض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة ان الله على كل شئ قدير) فقد أوقع المضمر موضع المظهر فى قوله : (كيف بدأ) وأوقع المظهر موقع المضمر فى قوله : (ثم الله ينشئ) وكل ذلك لغايه . يقول الزمخشرى : ((ان قلت : مامعنى الافصاح باسمه مع ايقاعه مبتدأ فى قوله : ثم الله ينشئ النشأة الآخرة ، بعد اضماره فى قوله : كيف بدأ الخلق . وكان القياس أن يقال : كيف بدأ الله الخلق ثم ينشئ النشأة الاخرى ؟ قلت : الكلام معهم كان واقعا فى الاعادة ، وفيها كانت تصطك الركب ، فلما قررهم فى الابداء بانه من الله احتج عليهم بأن الاعادة انشاء مثل الابداء ، فاذا كان الله الذى لايعجزه شئ هو الذى لم يعجزه الابداء فهو الذى وجب الا تعجزه الاعادة . فكأنه قال : ثم اله الذى أنشأ النشأة الاولى هو الذى ينشئ النشأة الآخرة فللدلالة والتنبيه على هذا المعنى أبرز اسمه وأوقعه مبدأ (٣))) .

ط — العلاقات النحوية للاسناد : ان مباحث علم المعانى فى الاصل لاتتجرد أبدا عن الدلالات النحوية ولاتنفك عنها . وقد رأينا أن نظرية النظم أو نظرية علم المعانى كما تكاملت على يدى الجرجانى وورثها عنه الزمخشرى الآن ليطبقها فى تفسير القرآن انما تقوم اصلا على ملاحظة العلاقات والروابط النحوية التى توجد بين العبارات والتراكيب . ولعله واضح أن جميع

---

١ — الكشاف : ١٢٧/١   ٢ — الكشاف : ١٧٢/٢

٣ — الكشاف : ٣٥٣/٣

مباحث علم المعاني التي أشرنا اليها فيما تقدم لم تكن تخلو من تلك الروابط والدلالة النحوية ، ولكن الزمخشري وهو يحاول اكتشاف دقائق النظم القرآني وبيان أسراره ، يستخدم النحو على نطاق واسع جدا في ايضاح هذه الدقائق والاسرار الاسلوبية التي تحتويها التآليف القرآني ويحاول دائما أن يربط بين النحو والبلاغة في سبيل ذلك فقد كان النحو في خدمة النظم والبلاغة ، بل كان جزءا لا ينفصل عنهما . فقد لاحظ الزمخشري تغيير أحوال الاسناد لما فيه صالح المعنى وابراز نكته البلاغية ، ففي سورة لقمان : (يا أيها الناس اتقوا ربكم واخشوا يوما لا يجزي والد عن ولده ولا مولود هو جاز عن والده شيئا ان وعد الله حق) عدل النظم القرآني لاستعمال الجملة الاسمية (ولا مولود هو جاز) وعطفها على الجملة الفعلية التي قبلها لما في الجملة الاسمية من معنى التأكيد الذي يتطلبه معنى الآية . يقول الزمخشري : ((ولا مولود هو جاز عن والده شيئا : وارد على طريق من التوكيد ، لان الجملة الاسمية آكد من الفعلية وقد انضم الى ذلك قوله : (هو) وقوله : (مولود) والسبب في مجيئه على هذا السنن أن الخطاب للمؤمنين وعليتهم ، وقبض آباؤهم على الكفر وعلى الدين الجاهلي ، فأريد حسم أطماعهم وأطماع الناس فيهم أن ينفعوا آباءهم في الآخرة ، وأن يغنوا عنهم من الله شيئا فلذلك جيء به على الطريق الآكد [1])) .

وقد يوقع الذكر الحكيم الماضي موقع المضارع اذا كان في ذلك نكتة ما . ففي سورة الاعراف : (قالوا أجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد آباؤنا فأتنا بما تعدنا ان كنت من الصادقين . قال قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب) استعمل الماضي (وقع) بمعنى المضارع (سيقع) فجعل (المتوقع الذي لابد من نزوله بمنزلة الواقع ونحوه قولك لمن طلب اليك بعض المطالب قد كان ذلك) ومن استعمال الماضي في موضع المضارع أيضا قوله تعالى في آية النمل : (ويوم ينفخ في الصور ففزع من في السموات ومن في الارض) فقد قيل : (ففزع) دون (فيفزع) وذلك ((لنكتة وهي الاشعار بتحقق الفزع وثبوته ، وأنه كائن لا محالة ، واقع على أهل السموات والارض ، لان الفعل الماضي يدل على وجود الفعل وكونه مقطوعا به [2] . ولكن الذكر قد يعكس الامر فيستعمل المضارع في موضع الماضي .

١ـ الكشاف : ٣/٢٩٨ ٢ـ الكشاف : ٢/٢٩

حينما يستدعي المعنى ذلك ، ويتوافر سبب بلاغي يسوق اليه ، من ذلك آية فاطر : (والله الذى أرسل الرياح فتثير سحابا فسقناه الى بلد ميت فأحيينا به الارض بعد موتها كذلك النشور) فقد جاء (فتثير) على المضارعة دون ماقبله ومابعده ، وغاية ذلك ((ليحكى الحال التى تقع فيها اثاره الرياح السحاب ، وتستحضر تلك الصور البديعة الدالة ، وهكذا يفعلون بفعل فيه نوع تمييز وخصوصية بحال تستغرب أو تهم المخاطب ، أو غير ذلك ، كما قال تأبط شرا :

بأنى قد لقيت الغول تهوى بسهب كالصحيفة صحصان

فأضربها بلا دهش فخرت صريعا لليدين وللجران

لانه قصد ان يصور لقومه الحالة التى تشجع فيها بزعمه على ضرب الغول كأنه يبصرهم اياها ، ويطلعهم على كنهها مشاهدة للتعجب من جرأته على كل هول وثباته عند كل شدة ، وكذلك سوق السحاب الى البلد الميت واحياء الارض بالمطر بعد موتها ، لما كانا من الدلائل على القدرة الباهرة قيل : فسقنا وأحيينا معدولا بهما عن لفظ الغيبة الى ماهو أدخل فى الاختصاص وأدل عليه [1])) .

ويتوقف طويلا عند استعمال اسم الاشارة ، ويلاحظ الدلالات البلاغية التى يمكن أن يفيدها ، فقد يدل على التعظيم كما فى آية يوسف : (قالت فذلكن الذى لمتننى فيه) فلم يقل : هذا ((وهو حاضر رفعا لمنزلته فى الحسن واستحقاق أن يحب ويفتتن به وريئا بحاله واستبعادا لمحله [2])) ومن التعظيم الذى يدل عليه الاشارة أيضا آية القصص : (تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا فى الارض ولا فسادا) فتلك تعظيم لها ، وتفخيم لشأنها ، يعنى : تلك الدار التى سمعت بذكرها وبلغك وصفها ... [3] وقد يدل اسم الاشارة على تحقير المشار اليه وتصغيره والاستهانة به ، كما فى آية العنكبوت : (وماهذه الحياة الدنيا الا لهو ولعب) يقول الزمخشرى : ((وهذه : فيها ازدراء للدنيا وتصغير لامرها ، وكيف لايصغرها وهى لاتزن عنده جناح بعوضة [4])) .

ويتوقف عند استعمال الموصول ، ويلاحظ دلالاته المختلفة ، فقد يدل على التعظيم والتفخيم كما فى آية النجم : (فأوحى الى عبده ماأوحى)

---

١ ـ الكشاف : ٤٧٥/٣ ٢ ـ الكشاف : ٢٦٤/٢
٣ ـ الكشاف : ٣٤٣/٣ ٤ ـ الكشاف : ٣٦٤/٣

ففيه تفخيم للوحى الذى أوحى به [1] والموصول فى آية طاه : (والق مافى يمينك تلقف ماصنعوا) قد يحتمل معنى التحقير والتصغير وقد يحتمل العكس. يقول : ((مافى يمينك . ولم يقل : عصاك . جائز أن يكون تصغيرا لها . أى : لاتبال بكثرة حبالهم وعصيهم ، والق العويد الفرد الصغير الجرم الذى فى يمينك فانه بقدرة الله يتلقفها على وحدته وكثرتها وصغره وعظمها . وجائز أن يكون تعظيما لها ، أى : لاتحتفل بهذه الاجرام الكبيرة الكثيرة فان فى يمينك شيئا أعظم منها كلها ، وهذه على كثرتها أقل شئ عنده ، فالقه يتلقفها باذن الله ويمحقها [2])) ومما دل فيه الموصول على التحقير قوله فى آية البقرة : (وقالوا اتخذ الله ولدا سبحانه بل له مافى السموات والارض كل له قانتون) فقد جاء بـ (ما) دون (من) تحقيرا لهم وتصغيرا لشأنهم [3] . ويمضى الزمخشرى فى استغلال الدلالات النحوية الى أبعد حد فى الكشف عن أسرار النظم وايضاح دقائقه ، فلايكاد يدع دلالة نحوية دون أن يعتصر منها دلالة بلاغية . ويتوقف عند استعمال التمييز فى آية القمر : (وفجرنا الارض عيونا) ليلاحظ فيه جمالا أسلوبيا لايتوافر فى القول العادى . يقول : ((ان المعنى : وجعلنا عيون الارض كأنها عيون ينفجر . وهذا أبلغ من قولك : وفجرنا عيون الارض [4])) ويتوقف عند استعمال الجمل الاعتراضية ، ويبين مادل عليه من تأكيد للكلام أو تعظيم أو ترغيب . يقول فى آية النساء : (ومن أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله واتبع ملة ابراهيم حنيفا واتخذ الله ابراهيم خليلا) : ((جملة واتخذ الله ابراهيم خليلا ، اعتراضية لامحل لها من الاعراب كنحو ماتجئ فى الشعر ، فائدتها تأكيد وجوب اتباع ملة ابراهيم لان من بلغ من الزلفى عند الله ان اتخذه خليلا كان جديرا بأن تتبع ملته وطريقته ، ولو جعلتها معطوفة على الجملة التى قبلها لم يكن لها معنى [5])) وفى آية الاعراف : (والذين آمنوا وعملوا الصالحات لانكلف نفسا الا وسعها أولئك أصحاب الجنة) يقول : لانكلف نفسا الا وسعها ، جملة معترضة بين المبتدأ والخبر للترغيب فى اكتساب مالا يكتنهه وصف الواصف من النعيم الخالد مع التعظيم بما هو فى الوسع ، وهو الامكان الواسع غير الضيق من الايمان والعمل الصالح [6])) .

---

١ ــ الكشاف : ٤/٤٢٠
٢ ــ الكشاف : ٣/٥٨
٣ ــ الكشاف : ١/١٣٥
٤ ــ الكشاف : ٤/٤٣٤
٥ ــ الكشاف : ١/٤٤١
٦ ــ الكشاف : ٢/٨٢

ويتوقف عند تعديه الفعل (عدا) بحرف الجر (عن) فى آية الكهف: (ولاتعد عيناك عنهم) فيلاحظ أن التعدية أفادت ايجازا كثيرا . فقد جمع الفعل عندئذ بين أكثر من معنى . يقول : ((عدى الفعل بعن لتضمين (عدا) معنى (نبا) و (علا) فى قولك : نبت عنه عينه ، وعلت عنده عينه ، اذا اقتحمته ، ولم تعلق به . فان قلت : أى غرض فى هذا التضمين ؟ وهلا قيل : ولاتعدهم عيناك ، أو : لاتعل عيناك عنهم ؟ قلت : الغرض فيه اعطاء مجموع معنيين . وذلك أقوى من اعطاء معنى فذ . ألا ترى كيف رجع المعنى الى قولك : ولاتقتحمهم عيناك متجاوزتين الى غيرهم ؟ ونحوه قوله تعالى : (ولاتأكلوا أموالهم الى أموالكم) أى : ((ولاتضموها اليها آكلين لها (١))) ويقف عند قوله فى آية سبأ : (قل من يرزقكم من السموات والارض قل الله وانا أو اياكم لعلى هدى أو فى ضلال مبين) ليلاحظ أن فى حروف الجر دلالات معنوية ، وليلاحظ هذا التلوين فى استعمالها ، ويشير الى الفائدة منه : ((ان قلت : كيف خولف بين حرفى الجر الداخلين على الحق والضلال ؟ قلت : لان صاحب الحق كأنه مستعل على فرسه جواد يركضه حيث شاء ، والضال كأنه منغمس فى ظلام مرتبك فيه لايدرى أين يتوجه (٢) ويستفيد أحيانا من دلالة الصيغ النحوية فى بيان أسرار النظم واظهار دقائقه . فهو يقف عند قوله تعالى فى آية هود : (ذلك يوم مجموع له الناس وذلك يوم مشهود) ليتحدث عن دلالة استعمال اسم المفعول ها هنا ، فيقول : ((لما فى اسم المفعول من دلالة على ثبات معنى الجمع لليوم ، وأنه يوم لابد من أن يكون ميعادا مضروبا لجميع الناس له ، وأنه الموصوف بذلك صفة لازمة وهو أثبت أيضا لاثبات الجمع الى الناس ، وانهم لاينفكون فيه . ونظيره قول المتهدد : انك لمنهوب مالك ، محروب قومك ، فيه من تمكن الوصف وثباته ماليس فى الفعل ، وان شئت فوازن بينه وبين قوله : (يوم يجمعكم ليوم الجمع ، تعثر على صحة ماقلت (٣))) .

وهكذا مضى الزمخشرى يطبق نظرية علم المعانى على أوسع نطاق فى تفسيره للقرآن الكريم ، مستفيدا دائما من آراء عبدالقاهر الجرجانى ، ومضيفا اليها الشىء الكثير مما استطاع أن يهتدى اليه بحسه المرهف وذوقه الفنى السليم .

---

١ - الكشاف : ٢/٤٦٠
٢ - الكشاف : ٣/٤٥٩
٣ - الكشاف : ٢/٣٣٤

٢ ـ علم البيان :ـ وعلى نحو عنايته لعلم المعاني في تفسيره لآيات القرآن الكريم معنى ايضا بعلم البيان ، وقد توقف عند صور الوان البيان المعروفة ، واشار اليها واوضح وجه الجمال فيها :

أ ـ المجاز : وهو عنده من باب التوسع في اللغة وقد عرف الزمخشري كثيرا من علاقات المجاز المرسل ، وعلى الرغم من انه لم يكن يهتم كثيرا بوضع تسميات او مصطلحات الا انه قد شرحها على نحو يدل تماما على فهمه لها وادراكه الكامل لمدلولاتها ، عرف من علاقات المجاز العلاقة الجزئية ، وهي اقامة الجزء مكان الكل ، كما في آية يوسف : / اقتلوا يوسف او اطرحوه ارضا يخل لكم وجه ابيكم ، فقال : يجوز ان يراد بالوجه الذات كما قال تعالى : / ويبقى وجه ربك /(١) وعرف العلاقة الكلية للمجاز ، وهي اطلاق الكل وارادة الجزء ، كما في آية البقرة : / يجعلون اصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت / فقال : ان قلت : هذا من الاتساعات في اللغة التي لا يكاد الحاصر يحصرها كقوله : / فاغسلوا وجوهكم وايديكم / / فاقطعوا ايديهما / اي البعض الذي هو الى المرفق ، والذي الى الرسغ ، وايضا ففي ذكر الاصابع من المبالغة ما ليس في ذكر الانامل (٢) ، وعرف العلاقة السببية ، كما في آية يونس : / وبشر الذين آمنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم ، قال في شرحها : قدم صدق اي سابقة وفضلا ومنزلة رفيعة ، فان قلت : لم سميت السابقة قدما ؟ قلت : لما كان السعي والسبق بالقدم سميت المسعاة الجميلة والسابقة قدما كما سميت النعمة يدا لانها تعطى باليد ، وباعا لان صاحبها يبوع بها ، فقيل : لفلان قدم في الخير (٣) وتحدث ايضا عن العلاقة المسببية وهي اقامة المسبب مكان السبب ، وقد توقف عند آية المائدة : / يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق / ليشرح هذا النوع من العلاقة ، ويتحدث عن دلالتها وفائدتها ، فقال : اذا قمتم الى الصلاة كقوله : فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله / وكقولك : اذا ضربت غلامك فهون عليه في ان المطلق ارادة الفعل . فان قلت : لم جاز ان يعبر عن ارادة الفعل بالفعل ؟ قلت : لان الفعل يوجد بقدرة الفاعل عليه وارادته له وهو قصده اليه وميله وخلوص داعيه ، فكما عبر عن القدرة على الفعل بالفعل في قولهم : الانسان لا يطير ، والاعمى لا يبصر ،

١ ـ الكشاف : ٣٤٨/٢
٢ ـ الكشاف : ٢٥٧/٢
٢ ـ الكشاف : ٦٤/١

المجاز عندما فسر قوله في البقرة: (أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم) فقال: "إن قلت كيف أسند الخسران إلى التجارة وهو لأصحابها؟ قلت هو من الإسناد المجازي، وهو أن يسند الفعل إلى شيء يتلبس بالذي هو في الحقيقة له، كما تلبست التجارة بالمشترين". فإن قلت: هل يصح: ربح عبدك، وخسرت جاريتك على الإسناد المجازي؟ قلت: نعم إذا دلت الحال[1]". فيرى الزمخشري أن المجاز الإسنادي هو إسناد الفعل إلى غير فاعله الحقيقي بسبب وجود بعض الملابسات بين الفاعل الحقيقي والفاعل المجازي الذي أسند إليه الفعل. ومن ذلك مثلا قوله تعالى: (جعلنا الليل سكنا والنهار مبصرا) فقال: "جعل الإبصار للنهار وهو لأهله[2]". ومن هنا يرى الزمخشري أن من هذه الملابسات عند تعرضه لقوله تعالى في البقرة: (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم) فجعل إسناد الختم إلى الله من هذا الضرب من المجاز، وهو لغير الله في الحقيقة، ووضح ذلك فقال: "للفعل ملابسات شتى، يلابس الفاعل والمفعول به والمصدر والزمان والمكان والمسبب له، فإسناده إلى الفاعل حقيقة، وقد يسند إلى هذه الأشياء على طريق المجاز المسمى استعارة، وذلك لمضاهاتها للفاعل في ملابسة الفعل كما يضاهي الرجل الأسد في جراءته، فيستعار له اسمه. فيقال في المفعول به: عيشة راضية، وماء دافق. وفي عكسه: سيل مفعم. وفي المصدر: شعر شاعر، وذيل ذائل. وفي الزمان: نهاره صائم وليله قائم. وفي المكان: طريق سائر، ونهر جار. وأهل مكة يقولون: صلى المقام. وفي المسبب: بنى الأمير المدينة، وناقة ضبوث وحلوب. وقال:

إذا رد عافي القدر من يستعيرها

فالشيطان هو الخاتم في الحقيقة أو الكافر، إلا أن الله سبحانه لما كان هو الذي أقدره ومكنه أسند إليه الختم كما يسند الفعل إلى المسبب[2]". وقد يعني الزمخشري هذا النوع من الإسناد بتسمية المجاز الحكمي، وقد صرح بذلك عند الحديث عن تزيين [illegible] الأحوال في قوله تعالى في النمل: (إن الذين لا يؤمنون بالآخرة زينا لهم أعمالهم)، إذ قال: إن إسناد تزيين أعمالهم إلى ذاته من المجاز الحكمي [illegible] فأما إمهاله الشيطان وتخليته حتى يزين لهم ملابسة ظاهرة للتزيين، فأسند إليه؛ لأن المجاز الحكمي يصححه بعض

١ـ الكشاف: ١/٥٢
٢ـ الكشاف: ١/٥٥
٣ـ الكشاف: ٢/٢٠٢

العلاقات (١) .

وهكذا لم يك الزمخشري يغفل علاقة من علاقات المجاز المرسل الا توقف عندها وشرحها وبين مدلولها ، كما اطال في الحديث عن المجاز العقلي ، وشرح لاهميته واشكاله .

٣ : التشبيه : وقد يسميه المثل ، مما يدل على انه لم يفرق بين التشبيه والتمثيل وما بني عليه من الاستعارة . ونجده بخصوص لآية البقرة : / مثلهم كمثل الذي استوقد نارا فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون / فيقول : " لما جاء بحقيقة صفتهم عقبها بضرب المثل زيادة في الكشف وتصحيحا للبيان . ولضرب العرب الامثال واستحضار العلماء المثل والنظائر شأن ليس بالخفي في ابراز خبيات المعاني ورفع الاستار عن الحقائق حتى تريك المتخيل في صورة المحقق ، والمتوهم في صورة المتيقن والغائب كأنه مشاهد . وفيه تبكيت للخصم الالد ، وقمع لسورة الجامح الابي . ولامر ما اكثر الله في كتابه المبين وفي سائر كتبه امثاله ... والمثل في اصل كلامهم بمعنى المثل ، وهو النظير . يقال : مثل ، ومثل ، ومثيل : كشبه وشبه وشبيه ... (٢) فمن الواضح من العبارة السابقة ان الزمخشري ينظر الى المعنى اللغوي لكلمة التمثيل التي ترادف التشبيه ، فيستعملها في هذا المعنى ، ولا يقصرها على ذلك المعنى الاصطلاحي الذي هو تشبيه حال بحال ، وفيه يكون وجه الشبه منتزعا من متعدد وقد عبر عن التشبيه كثيرا باسم التمثيل يقول في آية فاطر : / ومما ثنى من التمثيل في التنزيل قوله : وما يستوي الاعمى والبصير ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور وما يستوي الاحياء والاموات / (٣)

وقد مضى الزمخشري يتحدث عن مبحث التشبيه وفائدته ، ويوضح وجه الشبه ، وقد رأى ان التشبيه يستعمل لبيان الحال او الصلة او القصة . وشرح ذلك وضرب امثلة عليه . قال في التعليق على آية البقرة السابقة : " ان قلت : ما معنى : مثلهم كمثل الذي استوقد نارا . وما مثل المنافقين ومثل الذي استوقد نارا حتى شبه احد المثلين بصاحبه ؟ قلت قد استعير المثل استعارة الاسد للمقدام ، للحال او الصفة او القصة ، اذا كان لها شأن وفيها غرابة . كأنه قيل : حالهم العجيبة الشأن كحال الذي استوقد نارا ، وكذلك قوله : (مثل الجنة التي وعد المتقون) اي : وفيما قصصنا عليك من العجائب ، قصة الجنة العجيبة ، ثم أخذ في بيان عجائبها . ولله المثل الاعلى اي الوصف الذي له شأن من العظمة والجلالة "مثلهم في التوراة " اي صفتهم وشأنهم المتعجب منه ...

---

١ ـ الكشاف : ١/٢٢٥ .   ٢ ـ الكشاف : ١/٥٥

٣ ـ الكشاف : ١/٦٠

وهي أن المنافقين وأحوالهم لم شبهوا بذوات الذين استوقدوا حتى يلزم منه تشبيه الجماعة بالواحد وإنما شبهت قصتهم بقصة المستوقد . ونحوه قوله : (مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا) وقوله : (ينظرون إليك نظر المغشي عليه من الموت)[1] وفي وجه التمثيل في البقرة التي تلي الآية السابقة وهي : (أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت) يقول : فإن قلت : قد شبه المنافق في التمثيل الأول بالمستوقد نارا وإظهاره الإيمان بالإضاءة ، وانقطاع انتفاعه بانطفاء النار ، فماذا شبه في التمثيل الثاني بالصيب وبالظلمات وبالرعد وبالبرق وبالصواعق ؟ قلت : لقائل أن يقول : شبه دين الإسلام بالصيب لأن القلوب تحيا به حياة الأرض بالمطر ، وما يتعلق به من شبه الكفار بالظلمات ، وما فيه من الوعد والوعيد بالرعد والبرق ، وما يصيب الكفرة من الأفزاع والبلايا والفتن من جهة أهل الإسلام بالصواعق[2] .

وهذا أوضح وجوه التمثيل في الآية ، ذكر بعد هذا التشبيه التمثيلي الذي يكون وجه الشبه فيه منتزعا من أشياء تضامت وتلاصقت حتى عادت شيئا واحدا ، ثم يلحظ أنه لا تنفرد المشبهات عن المشبهات به ، أو بعضها عن بعضه . وهذا الاندماج يجعلها [illegible] . وهذا ما يفارق به التشبيه المفرق الذي يتعدد فيه أيضا المشبه والمشبه به ، ولكنها تشبه أشياء فرادى معزولا بعضها عن بعض . يقول : فإن قلت : هذا تشبيه أشياء بأشياء فأين ذكر المشبهات ؟ وهلا صرح بها كما في قوله : (وما يستوي الأعمى والبصير والذين آمنوا وعملوا الصالحات ولا المسيء) وفي قول امرئ القيس :

كأن قلوب الطير رطبا ويابسا لدى وكرها العناب والحشف البالي

قلت : كما جاء ذلك صريحا فقد جاء مطويا ذكره على سنن الاستعارة كقوله تعالى : (وما يستوي البحران هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح أجاج) (وضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلا سلما لرجل) والصحيح الذي عليه علماء البيان لا يتخطونه أن التمثيلين جميعا من جملة التمثيلات المؤلفة دون المفرقة لا يتكلف لواحد واحد شيء يقدر شبهه به ، وهذا القول الفحل والمذهب الجزل ، بيانه أن العرب تأخذ أشياء فرادى معزولا بعضها من بعض ، لم يأخذ هذا بحجزة ذاك فتشبهها بنظائرها كما فعل امرؤ القيس ، وجاء في القرآن ، وتشبه كيفية حاصلة من مجموع أشياء قد تضامت وتلاصقت حتى عادت شيئا واحدا بأخرى مثلها كقوله تعالى :

---

١ ـ الكشاف : ١/٥٥   ٢ ـ الكشاف : ١/٦٥

١ ـ [illegible] : ٥/٦١

(مثل الذين حملوا التوراة) الآية .الغرض تشبيه حال اليهود فى جهلها بما معها من التوراة وآياتها الباهرة بحال الحمار فى جهله بما يحمل من أسفار الحكمة وتساوى الحالتين عنده من حمل أسفار الحكمة وحمل ماسواها من الاوقار .. فأما أن يراد تشبيه الافراد بالافراد غير منوط بعضها ببعض ومصيره شيئا واحد فلا ، فكذلك لما وصف وقوع المنافقين فى ضلالتهم ، وما خبطوا فيه من الحيرة والدهشة شبهت حيرتهم وشدة الامر عليهم بما يكابد من طفئت ناره بعد ايقادها فى ظلمة الليل . وكذلك من أخذته السماء فى الليلة المظلمة مع رعد وبرق وخوف من الصواعق [1] ..)) ومن الواضح من النقل السابق أيضا أن الزمخشرى يسمى التشبيه التمثيلى باسم (التشبيه المركب) وقد تكررت عنده هذه التسمية فى أكثر من موضع .

يعرض للتشبيه فى آية يوسف : (انما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الارض مما يأكل الناس والانعام حتى اذا أخذت الارض زخرفها وازينت وظن أهلها أنهم قادرون عليها أتاها أمرنا ليلا أو نهارا فجعلناها حصيدا كأن لم تغن بالامس) فيقول : ((هذا من التشبيه المركب شبهت حال الدنيا فى سرعة تقضيها وانقراض نعيمها بعد الاقبال بحال نبات الارض فى جفافه ، وذهابه حطاما بعد ما التف وتكاثف وزين الارض بخضرته ورفيفه (فاختلط به) فاشتبك به حتى خالط بعضه بعضا . (فأخذت الارض زخرفها وازينت) جعلت الارض آخذة زخرفها على التمثيل بالعروس اذا أخذت الثياب الفاخرة من كل لون [2]))

ويتوقف عند آية الحج : (ومن يشرك بالله فكأنما خر من السماء فتخطفه الطير أو تهوى به الريح فى مكان سحيق) فيرى أن التشبيه هنا يحتمل أن يكون تشبيها مركبا (تمثيليا) أو مفرقا . ويشرح الوجهين قائلا : ((يجوز فى هذا التشبيه أن يكون من المركب والمفرق . فان كان تشبيها مركبا فكأنه قال : من أشرك بالله فقد أهلك نفسه هلاكا ليس بعده نهاية بأن صور حاله بصورة حال من خر من السماء فاختطفته الطير فتفرق مزعا فى حواصلها أو عصفت به الريح حتى هوت به فى بعض المطاوح البعيدة . وان كان مفرقا ، فقد شبه الايمان فى علوه بالسماء والذى ترك الايمان وأشرك بالله بالساقط

---

١ ـ الكشاف : ١/ ٦١   ٢ ـ الكشاف : ٢/ ٢٦٧

والاهواء التي تموج أفكاره بالطير المختطفة • والشيطان الذي يطوح به في وادى الضلالة بالريح التي تهوي بما عصفت به في بعض المهاوي المتلفة[1]))

ويقف طويلا عند التشبيه البليغ ، ويعرفه التعريف الاصطلاحي المعروف بأنه ماذكر فيه طرفا التشبيه فقط • المستعار له والمستعار • أو المشبه والمشبه به • عرض لآية البقرة : (صم بكم عمى فهم لايرجعون) وأشار الى خلاف البلاغيين حولها بين كونها استعارة أو تشبيها بليغا ، ثـم رجح أن تكون من باب التشبيه ، فقال : ((ان قلت : هل يسمـى مافي الآية استعارة ؟ قلت : مختلف فيه ، والمحققون على تسميته تشبيها بليغا لا استعارة ، لان المستعار له مذكور وهم المنافقون والاستعارة انما تطلق حيث يطوى ذكر المستعار له • • وليس لقائل أن يقول : طوى ذكرهم عن الجملة بحذف المبتدأ فأتسلق الى تسميته استعارة • لانـه في حكم المنطوق به[2])) وعرض للتشبيه التخييلى ، وضرب به آيـة الصافات التي وصفت شجرة الزقوم ، وهي قوله تعالى : (طلعها كأنـه رؤوس الشياطين) وقال : ان هذا التشبيه تشبيه تخييلى[3])) •

جـ — الاستعـــارة : توسع الزمخشري في حديثه عن الاستعارة وعرفها التعريف الاصطلاحي المعروف ، فقد مربنا منذ قليل كيف فرق بينهـا وبين التشبيه البليغ حيث لاحظ أنه يطوى فيها ذكر المستعار له ويجعل الكلام خلوا منه ، وجعل آية البقرة : (صم بكم عمى) من باب التشبيه البليغ لان المستعار له مذكور في الكلام • يقول : ((والاستعارة انمـا تطلق حيث يطوى ذكر المستعار له ، ويجعل الكلام خلوا عنه صالحـا لان يراد به المنقول عنه والمنقول اليه ، لولا دلالة الحال أو فحـوى الكلام ، كقول زهـير :

لدى أسد شاكى السلاح مقذف   له لبد أظفاره لم تقلـم

ومن ثم ترى المفلقين السحرة منهم كأنهم يتناسون التشبيه ، ويضربـون عن توهمه صفحا • قال أبوتمام :

ويصعد حتى يظن الجهـــول   بأن له حاجة في السمـاء

ولبعضهم :

لاتحسبوا أن في سرباله رجلا   ففيه غيث وليث فسيل مسبـل

1 — الكشاف : ٣ / ١٢٢   ٢ — الكشاف : ١ / ٥٩

٣ — الكشاف : ٤ / ٤٦ وانظر البلاغة تطور وتاريخ •

وليس القائل أن يقول : طوى ذكرهم عن الجملة بحذف المبتدأ فأتسلق بذلك الى تسميته استعارة لانه فى حكم المنطوق به . نظيره قول من يخاطب الحجاج :

أسد على وفى الحروب نعامه فتخاء تنفر من صفير الصافر .. ((١))

وقد ألح الزمخشري على تناسي التشبيه فى الكلام حتى يكون من باب الاستعارة ، ولكنه ذكر فى الوقت نفسه أنه ينبغى أن يكون هنالك مايدل على المستعار حين يحذف ، فلا يجوز أن يكون هذا الحذف اعتباطا .

يتوقف عند آية البقرة : (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر) ويرى أنها من باب التشبيه ، ويعلل ذلك بقوله : ((قوله : من الفجر أخرجه من باب الاستعارة ، كما أن قولك : (رأيت أسدا) مجاز ، فاذا زدت (فلان) رجع تشبيها . فان قلت : فلم زيد (من الفجر) حتى كان تشبيها ؟ وهلا اقتصر به على الاستعارة التى هى أبلغ من التشبيه ، وأدخل فى الفصاحة ؟ قلت : لان من شرط المستعار أن يدل عليه الحال أو الكلام ، ولو لم يذكر (من الفجر) لم يعلم أن الخيطين مستعاران ، فزيد (من الفجر) فكان تشبيها بليغا ، وخرج من أن يكون استعارة ((٢)))) فالاستعارة عند الزمخشري ـ كما هو واضح ـ أبلغ من التشبيه ، ولكن حذف المستعار ـ كما أشرنا ـ لايجوز الا عندما يكون فى الكلام أو الحال مايدل عليه .

وعلى الرغم من أن الزمخشري لم يستخدم المصطلحات البلاغية المعروفة للاستعارة كالتبعية أو الاصلية أو التصريحية أو المكنية ، الا أنه قد عرض بوجه عام لمدلولات هذه المصطلحات ، مما يدل على معرفته بها وتنبهه للفروق التى توجد بينها ، وقد أشار الى أن من الاستعارات مايجرى فى الاسماء أو الافعال أو الصفات . يقول : (جاءت الاستعارة فى الصفات والاسماء والافعال . تقول : رأيت ليثا ، ولقيت صما عن الخير وجاء الاسلام ، وأضاء الحق ((٣)))) وهو يعرض لمدلول الاستعارة المكنية فى آية البقرة : (الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر الله به ان يوصل) فيقول : ((النقض : الفسخ وفك التركيب .

---

١ ـ الكشاف : ١/٥٩   ٢ ـ الكشاف : ١/١٧٥
٣ ـ الكشاف : ١/٥٩

فان قلت : من اين ساغ استعمال النقض في ابطال العهد ؟ قلت : من حيث تسميتهم العهد بالحبل على سبيل الاستعارة ، لما فيه من ثبات الوصلة بين المتعاهدين ومثله قول ابن التيهان في بيعة العقبة : يارسول الله ان بيننا وبين القوم حبالا ونحن قاطعوها ... وهذا من أسرار البلاغة ولطائفها أن يسكتوا عن ذكر الشيء المستعار ، ثم يرمزوا اليه بذكر شيء من روادفه ، فينبهوا بتلك الرمزة على مكانه . ونحو قولك : شجاع يفترس أقرانه ، وعالم يغترف منه الناس ، واذا تزوجت امرأة فاستوثرها . لم تقل هذا الا وقد نبهت على الشجاع والعالم بأنهما أسد وبحر ، وعلى المرأة بأنها فراش [1])) وكان واضحا في ذهنه أن الاستعارة المكنية ماحذف فيها المشبه به ، ودل عليه بشيء من لوازمه ، فهو يقول في آية الانعام : (وعنده مفاتح الغيب لايعلمها الا هو) : ((جعل للغيب مفاتح على طريق الاستعارة ، لان المفاتح يتوصل بها الى مافي الخزائن المتوثق منها بالاغلاق والاقفال [2])) ويعرض لمدلول الاستعارة التصريحية في آية النمل : (قالوا : أطيرنا بك وبمن معك . قال : طائركم عند الله بل أنتم قوم تفتنون) فيقول : ((كان الرجل يخرج مسافرا فيمر بطائر فيزجره ، فان مربه سانحا تيمن ، وان مربه بارحا تشاءم ، فلما نسبوا الخير والشر الى الطائر استعير لما كان سببهما من قدر الله وقسمته ، أو من عمل العبد الذي هو السبب في الرحمة والنقمة . ومنه قالوا : طائر الله لاطائرك ، أي قدر الله الغالب الذي ينسب اليه الخير والشر لاطائرك الذي تتشاءم به وتتيمن)) [3] ويقف عند الاستعارة التبعية التي وقعت في فعل ، فيشير الى آية البقرة : (أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى) ويشرحها قائلا : ((ومعنى اشتراء الضلالة بالهدى : اختيارها عليه واستبدالها به على سبيل الاستعارة ، لان الاشتراء فيه اعطاء بدل وأخذ آخر [4])) ولكن الزمخشري يمد اطناب الاستعارة التبعية ، فهي لاتقع في الفعل والصفة فقط ، ولكنها تمتد عنده الى الحرف . يقول في آية فاطر : (لتبتغوا فضلا من ربكم ولعلكم تشكرون) : ((حرف الرجاء مستعار لمعنى الارادة ، ألا ترى كيف

---

١ ــ الكشاف : ١/ ٩٠

٢ ــ الكشاف : ٢/ ٢٤

٣ ــ الكشاف : ٣/ ٢٩٢

٤ ــ الكشاف : ١/ ٥٢

ومعلوم أنه لاقول ثم ، وانما هو تمثيل وتصوير للمعنى [1])) ويتعرض أيضا لآية البقرة : (بديع السموات والارض واذا قضى أمرا فانما يقول له كن فيكون) فيقول : ((وهذا مجاز من الكلام وتمثيل ، ولا قول ثم ، كما لاقول في قوله : اذ قالت الانساع للبطان الحق • وانما المعنى أن ماقضاه من الامور واراد كونه فانما يتكون ويدخل تحت الوجود من غير امتناع ولا توقف [2]))

وقد أضاف الزمخشري في حديثه عن الاستعارة مصطلح الترشيح الذى هو الاتيان بمايلائم المستعار أو المشبه به ، ورأى أنه يفيد تناسى التشبيه يقول في آية البقرة التى مر ذكرها : (اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم) : ((ان قلت : هب أن جزاء الضلالة وقع مجازا في معنى الاستبدال فما معنى ذكر الربح والتجارة كأن ثم مبايعة على الحقيقة ؟ قلت: هذا من الصنعة البديعية التى تبلغ بالمجاز الذروة العليا ، وهو أن تساق كلمة مساق المجاز ، ثم تقفى بأشكال لها وأخوات اذا تلاحقن لم تر كلاما أحسن منه ديباجة وأكثر ماء ورونقا • وهو المجاز المرشح • وذلك قول العرب في البليد : كأن أذنى قلبه خطلا ، وان جعلوه كالحمار ثم رشحوا ذلك روما لتحقيق البلاده فادعوا لقلبه أذنين ، وادعوا لهما الخطل ليمثلوا البلادة تمثيلا يلحقها ببلاده الحمار مشاهدة ومعاينة •ونحوه :

ولما رأيت النسر غر ابن دأبه وعشش في وكريه جاش له صدرى

كما شبه الشيب بالنسر ، والشعر الفاحم بالغراب أتبعه ذكر التعشيش والوكر • ونحوه قول بعض فتاكهم في امة

فما أم الردين وان أدلت بعالمة بأخلاق الكرام

اذا الشيطان قصع في قفاها تنفقناه بالحبل التؤام

أى اذا دخل الشيطان في قفاها استخرجناه من نافقائه بالحبل المثنى المحكم • يريد : اذا حردت وأساءت الخلق اجتهدنا في ازالة غضبها واماطة مايسوء من خلقها • استعار التقصيع أولا ، ثم ضم اليه التنفق ، ثم الحبل التوام • فكذلك لما ذكر سبحانه الشراء أتبعه مايشاكله ويواخيه وما يكمل ويتم بانضمامه اليه • تمثيلا لخسارهم وتصويرا لحقيقته [3])) •

وعلى نحو مالاحظ الترشيح الذى يلائم المشبه به لاحظ التجريد أيضا الذى يلائم المشبه أو المستعار له • وأشار الى ذلك عند تعرضه لآية

١ ـ الكشاف : ١٣٨/٢

٢ ـ الكشاف : ١٣٥/١

٣ ـ الكشاف : ٥٤/١

النحل : (فأذاقها الله لباس الجوع والخوف) فقال : ((يقولون : ذاق فلان البؤس ، واذاقه العذاب . شبه مايدرك من أثر الضرر والالم بما يدرك من طعم المر البشع . وأما اللباس فقد شبه به لاشتماله على اللابس وما غشى الانسان والتبس به من بعض الحوادث ، واما ايقاع الاذاقه على لباس الجوع والخوف فلانه لما وقع عبارة عما يخشى منهما ويلابس فكأنه قيل : فأذاقهم ماغشيهم من الجوع والخوف ، ولهم فى نحو ذلك طريقتان لابد من الاحاطة بهما . أحدهما : ان ينظروا فيه الى المستعار له كما نظر اليه ها هنا . ونحوه قول كثير :

غمر الرداء اذا تبسم ضاحكا غلقت لضحكته رقاب المال

استعار الرداء للمعروف لانه يصون عرض صاحبه صون الرداء لما يلقى عليه ووصفه بالغمر الذى هو وصف المعروف والنوال ، لا صفة الرداء نظرا الى المستعار له . والثانى أن ينظروا فيه الى المستعار .. ولو نظر اليه فيما نحن فيه لقيل : فكساهم لباس الجوع والخوف ، ولقال كثير : ضافى الرداء اذا تبسم ضاحكا [1])) .

د — الكنايـــة : وقد عرفها بقوله : ((الكناية أن تذكر الشىء بغير لفظة الموضوع له . كقولك : طويل النجاد والحمائل لطول القامة ، وكثير الرماد للمضياف [2])) وحاول أن يفرق بينها وبين نوع آخر من الكلام يلتبس بها وهو التعريض ، فقال فى أعقاب العبارة السابقة : ((والتعريض أن تذكر شيئا تدل به على شىء لم تذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه : جئتك لأسلم عليك ، ولأنظر الى وجهك الكريم ..... وكأنه امالة الكلام الى عرض على الغرض ويسمى التلويح لانه يلوح منه مايريده)) ومن الواضح أن الزمخشرى بهذا التعريف لكناية لايفرق بينها وبين المجاز . وفى شروح التلخيص أن تعريف الزمخشرى لكناية على هذا الشكل تصريح منه بأنها نوع من المجاز [3] . ولعله يشير بذلك الى أنها تدل على لازم معناها الاصلى فضلا على أنه يسميها صراحة باسم المجاز كما فى آية النساء : (واتخذ الله ابراهيم خليلا) حيث يقول : (مجاز عن اصطفائه واختصاصه بكرامة

---

١ — الكشاف : ٢/ ١٠٠ وانظر البلاغة تطور وتاريخ : ٢٥٩ — ٢٦١

٢ — الكشاف : ١/ ٢١٥   ٣ — الكشاف : شروح التلخيص : ٤/ ٢٤٢

تشبه كرامة الخليل عند خليله [1])) ويعرض لآية المائدة : (وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان) فيقول : ((غل اليد وبسطها مجاز عن البخل [2])) .

وقد يسمى الزمخشرى الكناية مثلا . كما فى آية القلم : (يوم يكشف عن ساق) حيث يقول : ((الكشف عن الساق مثل فى شدة الامر وصعوبة الخطب ، وأصله فى الروع والهزيمة وتشمير المخدرات عن سوقهن فى الهرب ... فمعنى : يوم يكشف عن ساق . فى معنى يوم يشتد الامر ويتفاقم ولا كشف ثم ولا ساق ، كما تقول للاقطع الشحيح : يده مغلولة ، ولا غل ولا يد وانما مثل فى البخل [3])) .

وقد عرف الزمخشرى الكناية عن الصفة ، والكناية عن الموصوف ، ولكنه لم يسمهما بهذه التسمية ولم يضع فى ذلك مصطلحات . وانما أشار الى مدلول كل منهما فمن الكناية عن الصفة آية الاعراف : (ولما سقط فى أيديهم) ويقول فى شرحها : ((ولما اشتد ندمهم وحسرتهم على عبادة العجل لان من شأن من اشتد ندمه وحسرته أن يعض يده غما فتصير يده مسقوطا فيها ، لان فاه قد وقع فيها . وسقط مسند الى (فيها أيديهم) وهو من باب الكناية [4])) ومن الكناية عن الصفة أيضا آية الكهف : (وأحيط بثمره فأصبح يقلب كفيه) عند الندم والتحسر لان النادم يقلب كفيه ظهرا لبطن ، كما كنى عن ذلك بعض الكف والسقوط باليد [5] ومن الكناية عن الموصوف آية القمر : (وحملناه على ذات ألواح ودسر) يقول : ((أراد السفينة ، وهى من الصفات التى تقوم مقام الموصوفات فتنوب منابها وتؤدى مؤداها ونحوه :

مفرشى صهوة الحصان ولكـ ... ـن قميصى مسرودة من حديد

أراد : ولكن قميصى درع ... وهذا من فصيح الكلام وبديعه [6])) .

والزمخشرى — كما يقول شوقى ضيف — يخالف عبد القاهر فى عد كناية النسبة من باب المجاز الحكمى أو العقلى ، اذ ردها الى بابها . يقول تعليقا على آية الزمر : (ان تقول نفس ياحسرتا على مافرطت فى جنب الله) ((فالجنب : الجانب . يقال : أنا فى جنب فلان وجانبه وناحيته ، وفلان

---

١ — الكشاف : ١/٤٤٣
٢ — الكشاف : ١/٥٠٦
٣ — الكشاف : ٤/
٤ — الكشاف : ٢/١٢٦
٥ — الكشاف : ٢/٥٦٥
٦ — الكشاف : ٤/٤٣٥

لين الجنب والجانب . ثم قالوا : فرط في جنبه وفي الجانب .

، يعنون في حقه . قال سابق البربري :

أما تتقين الله في جنب وامق   له كبد حرى عليك تقطع

وهذا من باب الكناية لانك اذا اثبت الامر في مكان الرجل وحيزه ، فقد اثبته فيه الا ترى الى قوله :

ان السماحة والمروءة والندى   في قبة ضربت على ابن الحشرج

ومنه قول الناس : لمكانك فعلت كذا ، يعنون لاجلك (١)

وقد ذكر السيوطي إن الزمخشري قد استنبط نوعا غريبا من الكناية " وهو ان تعمد الى جملة معناها على خلاف الظاهر ، فتأخذ الخلاصة من غير اعتبار مفرداتها بالحقيقة والمجاز فتعبر بها عن المقصود كما تقول في نحو :

(الرحمن على العرش استوى) أنه كناية عن الملك ، فأن الاستواء على السرير لا يكون الا مع الملك ، فجعل كناية عنه وكذا قوله : (والسماء جميعا قبضته يوم القيامة والسماء مطويات بيمينه) كناية عن عظمته وجلاله ، من غير ذهاب بالقبض واليمين الى جهتين : حقيقة ومجاز " (٢) ومن الملاحظ ان الزمخشري في مثل هذا النوع قد جعل الكناية عن الملك ، والكناية من عظمة الله وقدرته الباهرة تفهمان من مجموع الكلام دون ملاحظة الحقيقة والمجاز في المفردات .

وهكذا عالج الزمخشري مسائل البيان ، وطبقها على آي الذكر الحكيم لاظهار اعجازه ، وبيان اسرار النظم فيه ، فقد كان هذا العلم اضافة الى علم المعاني ـ كما رأينا ـ وسيلة الى ايضاح هذه الاسرار والكشف عنها . وقد ظهر في معالجة مسائله ـ كما ظهر في معالجة مسائل علم المعاني ـ براعة فائقة جعلت حتى اعداء المخالفين في المعتقد يعترفون له بذلك .

قال الامام احمد بن المنير المكندري الذي رأيناه يتتبع الزمخشري في آرائه الاعتزالية ويرد عليه مبينا براعة صاحب الكشاف في ذلك : ((فليت الزمخشري لم يتحدث في تفسير القرآن الا من حيث علم البيان ، فانه فيه افرس الفرسان ، لا يبارى في ميدانه ، ولا يطارد في بيانه)) (٣)

٣ ـ علم البديع :

أما علم البديع فعلى الرغم من أن الزمخشري قد تعرض لكثير من مسائله وقضاياه الا انه لم يطل النظر فيها ، ولم يعطها من العناية والاهمية ما اعطى لمسائل علمي المعاني والبيان الذين توقفنا عندهما .

---

١ ـ الكشاف : ٢/١٢٦
٢ ـ الكشاف : ٢/٥٦٥
٣ ـ الكشاف : ٤/٤٣٥

٤ ـ البلاغة تطور وتاريخ : ٢٥٨
٥ ـ معترك الاقران : ١/٢٩٠
٦ ـ الكشاف : ١/٥١٠

٧ ـ نقلا عن البلاغة تطور وتاريخ : ٢٢٢

وقد نقل السيد الجرجاني عن الزمخشري انه لم يكن يعد البديع علما مستقلا ، بل كان يراه ذيلا لعلمي المعاني والبيانات (٧) وقد ربما ان يجيء مطبوعا او يصنعه عالم بجوهر الكلام يحفظ معنى صحه المعنى وسداده ولقد جاءها هنا زائدا على الصحه فحسن وبدع لفظا ومعنى . الا ترى انه لو وضع مكان بنبأ : بخبر لكان المعنى صحيحا . وهو كما جاء اصح لما في النبأ من الزياده التي يطابقها وصف الحال) (١١)

ولكن الزمخشري مع ذلك يلم بالوان البديع التي وردت في القرآن دون ان يطيل التوقيف عندها ومن هذه الالوان البديعيه التي عرض لها :

أ — الطباق : وقد اشار اليه في ايه البقره : (الا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون) فقال : ((لانه ذكر السفه وهو جهل مكان ذكر العلم معه احسن طباقا له)) (٢) واشار اليه في ايه هود : (مثل الفريقين كالاعمى والاصم والبصير والسميع هل يستويان) فقد ((شبه فريق الكافرين بالاعمى والاصم ، وفريق المؤمنين بالبصير والسميع ، وهو من اللف والطباق)) (٣)

ب — المشاكله : عرض لها في اكثر من موضع . كما في ايه المائده : (تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك) حيث استخدمها لخدمه الاعتزاز كما مر معنا . فقال في شرحها : ((والمعنى : تعلم معلومي ولا اعلم معلومك ، ولكنه سلك بالكلام طريق المشاكله ، وهو من فصيح الكلام وبينه فقيل : في نفسك ، لقوله : في نفسي)) (٤) وتوسع في الحديث عنها : (ان الله لا يستحي ان يضرب مثلا ما بعوضه فما فوقها) وقال ((اي لا يترك ضرب المثل بالبعوض ترك من يستحي ان يتمثل بها لحقارتها ، ويجوز ان تقع هذه العبارة في كلام الكفره فقالوا : اما يستحي رب محمد ان يضرب مثلا بالذباب والعنكبوت ؟ فجاءت على سبيل المقابله واطباق الجواب على السؤال ، وهو من كلام بديع ، وطراز عجيب . منه قول ابي تمام :

من مبلغ افناء يعرب كلها ... اني بنيت الجار قبل المنزل

وشهد رجل عند شريح فقال : انك لسبط الشهاده فقال الرجل انها لم تجعد عني ، فقال : لله بلادك . وقبل شهادته . فالذي سوغ بناء الجار وتجعيد الشهاده هو مراعاة المشاكله ، ولولا بناء الدار لم يصح بناء الجار ، وسبوطة الشهاده لامتنع تجعيدها)) (٥)

ج — الالتفات : واشار الى الالتفات كثيرا ، وبين حسنه وفائدته في الكلام ، وذكر الاشكال التي

---

١ — الكشاف : ٣/ ٢٨٤ — ٢ — الكشاف : ١/ ٤٩ — ٣ — الكشاف : ٣/ ٢٠٣ — ٤ — الكشاف : ١/ ٥٤١ — ٦ — الكشاف : ١/ ٨٥ — ٧ — الكشاف : ١/ ١٢

يرد عليها ، ولكنه عده من باب البيان • يقول في آية الفاتحة : (اياك نعبد واياك نستعين) : ((لم عدل عن لفظ الغيبة الى لفظ الخطاب ؟ قلت : هذا يسمى الالتفات في علم البيان)) ثم مضى يشرحه ويبين احواله فقال : ((قد يكون من الغيبة الى الخطاب ، ومن الخطاب الى الغيبة ، ومن الغيبة الى التكلم كقوله تعالى : (حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم) وقوله تعالى : (والله الذى ارسل الرياح فتثير سحابا فسقناه) وقد التفت امرؤ القيس ثلاثة التفاتات في ثلاثة ابيات :

تطاول ليلك بالاثمد ... ونام الخلى ولم ترقد

وبات وباتت له ليلة ... كليلة ذى العائر الارمد

وذلك من نبأ جاءنى ... وخبرته عن ابى الاسود

وذلك على عادة افتنانهم في الكلام وتصرفهم فيه ، ولان الكلام اذا نقل من اسلوب الى اسلوب كان ذلك احسن تطرية لنشاط السامع ، وايقاظا للاصغاء اليه من اجرائه على اسلوب واحد ، وقد تختص مواقعه بفوائد ، ومما اختص به هذا الموضع : انه لما ذكر الحقيق بالحمد ، واجرى عليه تلك الصفات العظام تعلق العلم بمعلوم عظيم الشأن حقيق بالثناء وغاية الخضوع والاستعانة في المهمات فخوطب ذلك المعلوم المتميز بتلك الصفات ، فقيل : اياك يامن هذه صفاتك تخص بالعبادة والاستعانة لانعبد غيرك ولا نستعينه ليكون الخطاب ادل على ان العبادة له لذلك التميز الذى لاتحق الا به)) (١) وقد اعترض ابن الاثير على حديث الزمخشرى عن الالتفات فقال : ((الزمخشرى ان الرجوع من الخطاب انما يستعمل للتفنن في الكلام ، والانتقال من اسلوب الى اسلوب تطرية لنشاط السامع وايقاظا للاصغاء اليه •

وليس الامر كما ذكره لان الانتقال في الكلام من اسلوب الى اسلوب اذا لم يكن تطرية لنشاط السامع وايقاظا للاصغاء اليه فان ذلك دليل على ان السامع يمل من اسلوب واحد وينتقل الى غيره ليجد نشاطا للاستماع ••• والذى عندى فى ذلك ان الانتقال من الخطاب الى الغيبة او من الغيبة الى الخطاب لا يكون الا لفائدة اقتضته •••• غير انها لاتحد بحد ولا تنضبط بضابط ، لكن يشار الى مواضع منها ليقاس عليها غيرها)) (١)

١ — المثل السائر : ٢٠/٥

هو اعتراض لا مكان له ، لان الزمخشري ـ كما هو واضح من عبارته السابقة لم يحصر فائدة الالتفات بانها للانتقال من اسلوب الى آخر تطرية لنشاط السامع فقط ، بل ذكر انها تختص كذلك بفوائد اخر . وقد ذكر هذه الفائدة في آية الحمد التي تعرضنا لها كما تحدث عن هذه الفائدة عند كثير من الالتفاتات التي توقف عندها . تقول مثلا في آية آل عمران : (ولله ميراث السموات والأرض والله بما تعملون خبير) : (وقرئ : بما تعملون ، بالتاء والياء فالتاء على طريقة الالتفات ، وهو ابلغ في الوعيد والياء على الظاهر) (١) فهو يلاحظ هنا ان الالتفات قد استعمل ليكون اول على الوعيد

د ـ اللف والنشر : توقف طويلا عند هذا الاسلوب البديعي ، من ذلك آية الروم :(ومن آياته منامكم بالليل والنهار وابتغاؤكم من فضله) يقول : (هذا من اللف ، وترتيبه : ومن آياته منامكم وابتغاؤكم من فضله بالليل والنهار الا انه فصل بين القرينتين الاولين بالقرينين الآخرين لانهما زمانان والزمان والواقع فيه شيء واحد) (٢) وتحدث عنه في آية البقرة : (وقالوا لن يدخل الجنه الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم) فقال : (المعنى وقالت اليهود : لن يدخل الجنه الا من كان هودا وقالت النصارى : لن يدخل الجنه الا من كان نصارى ، ملف بين القولين ثقة بان السامع يرد الى كل فريق قوله ، وامنا من الالباس لما علم من التعادي بين الفريقين وتضليل كل واحد منهما لصاحبه ...) (٣)

هـ ـ مراعاة النظير : او التناسب والتوفيق . عرض لمداوله ولكن لم يطلق عليه هذه التسميه . يقول في آية الفاتحه : (اياك نعبد واياك نستعين) : (ان قلت : لم قرنت الاستعانه بالعباده ؟ قلت : ليجمع بين ما يتقرب به العباد الى ربهم ، وبين ما يطلبونه ويحتاجون اليه من جهته) (٤) ويقول في آية البقره : (فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجاره) : (ان قلت : لم قرن الناس بالحجاره ، وجعلت الحجاره معهم وقودا ؟ قلت لانهم قرنوا بها انفسهم في الدنيا حيث نحتوها اصناما او جعلوها لله اندادا ، او عبدوها من دونه .

---

١ ـ الكشاف : ١/ ٣٤٣

٢ ـ الكشاف : ٣/ ٣٧٣

٣ ـ الكشاف : ١/ ١٣٢

٤ ـ الكشاف : ١/ ١٢

قال الله تعالى : (انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم) وهذه الآية مفسرة لما نحن فيه ... ولما اعتقد الكفار في حجارتهم المعبودة من دون الله انها الشفعاء والشهداء الذين يستشفعون بهم ويستدفعون المضار عن انفسهم بمكانتهم جعلها الله عذابهم فقرنهم بها)(١)

وتحدث عن اية النساء : (وليأخذوا حذرهم واسلحتهم) فقال (جعل الحذر وهو التحرز والتيقظ آله يستعملها الغازي) فلذلك جمع بينه وبين الأسلحة في الأخذ وجعلا مأخوذين . ونحوه قوله تعالى : (والذين تبوءوا الدار والايمان) جعل الايمان مستقرا لهم ، ومتبوأ لتمكنهم فيه ، فلذلك جمع بينه وبين الدار في التبوء)(٢)

و ـ التجريد : عرض له في آية الفرقان : (الرحمن فأسأل به خبيرا فلاحظ انه دفع بحرف الباء ، وشرحه على النحو التالي : (يريد : فسل عنه رجلا عارفا يخبرك برحمته ، او فسل رجلا خبيرا به وبرحمته ، او فسل بسؤاله خبيرا . كقولك : رأيت به اسدا ، اى برؤيته ، والمعنى : ان سألته وجدته خبيرا)(٣) وعرض للتجريد بفي ، في آية فصلت : (ذلك جزاء اعداء الله النار لهم فيها دار الخلد) وشرحها قائلا : (معنى الآية ان النار في نفسها دار الخلد . كقوله تعالى : (لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة) والمعنى : ان رسول الله (ص) اسوة حسنة وتقول : لك في هذا الدار دار السرور وانت تعني الدار بعينها)(٤) فمن الواضح ان هذه الاحرف قد افاد بنوع معنى لم يكن مذكورا صراحة في الكلام . وقد نقل السيوطي حديث الزمخشري عن التجريد في آية الرحمن : (فكانت وردة كالدهان) فقال : (قال الزمخشري : وقرأ عبيد بن عمير : (فكانت وردة كالدهان) ـ بالرفع بمعنى حصلت منها وردة . قال وهو من التجريد)(٥)

ح ـ التقسيم او التخيير : كما في آية البقرة : (لله ما في السموات وما في الارض وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء) حيث يقول : (قرأ الاعمش : (يغفر) بغير فاء مجزوما

---

١ ـ الكشاف : ١/ ٧٨
٢ ـ الكشاف : ١/ ٤٣٥
٣ ـ الكشاف : ٣/ ٢٢٨
٤ ـ الكشاف : ٤/
٥ ـ انظر معترك الاقران : ١/ ٢٩٧

في المكان وهو المعنى القريب المورى به الذى هو غير مقصود لتنزيهه تعالى عنه والثاني : الإستيلاء والملك . وهذا المعنى البعيد المقصود الذى ورى به بالقريب المذكور) (١) ومن الواضح من هذا النقل ان الزمخشرى يجعل التوريه من باب البيان ثم هو يعرفها بعد ذلك حسب التعريف الاصطلاحي المعروف تماما ولكن سبق ان مر معنا وقد نقل السيوطي ذلك ايضا ـ ان الزمخشرى جعل الآية هنا من باب الكناية التي تفهم من مجموع الكلام دون ملاحظة الحقيقة والمجاز في المفردات . ولعل هذا الذى يذكره الآن توجيه ثان للآيه .

ل ـ الفواصل : ويبدو ان الزمخشرى كان هو ايضا يؤثر هذه التسميه على السجع ، ولكنه راى انها لا تستعمل في القرآن من اجل تحسين اللفظ فقط بل لزيادة معنى . نقل السيوطي عنه انه قال في كشافه القديم : (لا تحسن المحافظه على الفواصل لمجردها الا مع بقاء المعاني على سردها على المنهج الذى يقتضيه حسن النظم والقوافي ، فاما ان تهمل المعاني او يهتم بتحسين اللفظ وحده غير منظور فيه الى مؤداه فليس من قبيل البلاغة وبنى على ذلك ان التقديم في : (وبالآخره هم يوقنون) ليس لمجرد الفاصله بل لرعاية الاختصاص .(٢) وهكذا الم الزمخشرى بعدد لا بأس به من الوان البديع ، ولكنه لم يطل الوقوف عندها والاسهاب في شرحها ، كما فعل في مباحث علمي المعاني والبيان .

وبعد : فذلك هو الكشاف في وجهيه : الاعتزالي والبلاغي . وقد احسن الزمخشرى في كليهما احسانا شديدا ، واظهر في ذلك براعة منقطعة النظير كان خير مدافع عن اراء المعتزله ، ورد الشبه والمطاعن عنها . وكان في ذات الوقت خير مدافع عن بلاغة القرآن وروعة نظمه وتاليفه . فقد استطاع ان يكشف لنا وجوه الجمال فيه بما اوتي من حس مرهف وذوق فني سليم ، ولم يكن هذان الوجهان ـ كما ذكرنا ـ منفصلين ابدا او متباعدين ، بل كانا دائما متلازمين . كانت البلاغة وكل اسلحتها في خدمة الاعتزال . وقد اثار كتاب الكشاف ضجه كبرى ، فكثرت عليه الحواشي والشروح والتعليقات . فأما المعتزلة فقد كان الكتاب مفخرة كبرى لهم ، واما الاعداء فقد هاجموا الكتاب لما فيه

---

١ ـ معترك الاقران : ١ / ٢٧٤

٢ ـ معيد النعم ومبيد النقم : ١١٥

من آراء اعتزالية . يقول السبكي : (والقول عندنا فيه انه لا ينبغي ان يسمح بالنظر فيه الا لمن صار على منهاج السنة لا تزحزحه شبهات القدرية)(١) ولكن واحدا منهم لم يغض من قيمة الكتاب البلاغية ، او ينتقص من براعة الزمخشري ودقة حسه في عرض مسائل البلاغة والبيان . يقول الزركشي عن الكتاب : (وهذا العلم (علم البيان) اعظم اركان المفسر ، فانه لا بد من مراعاة ما يقتضيه الاعجاز من الحقيقة والمجاز وتأليف النظم ، وان ما يواخي بين الموارد ، ويعتمد ما سيق له الكلام حتى لا يتنافى ، وغير ذلك واملاء الناس بهذا صاحب الكشاف)(٢) وقد كان كتاب الكشاف - كما ذكرنا - الكتاب الوحيد الذي طبق تطبيقا عمليا كاملا علوم البلاغة لكشف اسرار الاعجاز وبيان دقائق النظم القرآني على كل آية من ايات القرآن . وقد تنبه الى ذلك ابن خلدون فقال في معرض حديثه عن علم البيان (واكثر تفاسير المتقدمين خلو منه ، حتى ظهر جار الله الزمخشري ووضع كتابه في التفسير ، وتتبع آي القرآن باحكام هذا الفن ، بما يبدي البعض من اعجاز ، فانفرد بهذا الفضل على جميع التفاسير لولا انه يؤيد عقائد اهل البدع عند اقتباسها من القرآن بوجوه البلاغة ، ولاجل هذا يتحاماه كثير من اهل السنة مع وفور براعته من البلاغة)(٣) ولوفور براعة الكشاف - كما يقول ابن خلدون - من البلاغة كان دارس الكشاف يحتاج الى ثقافة بلاغية واسعة فقراءته لا تتأتي للفرد العادي الذي لم يدرس فنون القول ومسائل البيان والبلاغة . وقد احس القدماء انفسهم بذلك ، فكان دافعا للعلوي على وضع كتابه (الطراز المتضمن لاسرار البلاغة وعلوم حقائق الاعجاز) لتوضيح هذه المسائل البلاغية وتقريبها الى الافهام . يقول : (ثم ان الباعث على تأليف هذا الكتاب هو ان جماعة من الاخوان شرعوا في قراءة كتاب الكشاف تفسير الشيخ العالم المحقق استاذ المفسرين محمود بن عمر الزمخشري فانه اسسه على قواعد هذا العلم فاتضح عند ذلك وجه الاعجاز من التنزيل وعرف من اجله وجه التفرقة بين المستقيم والمعوج من التأويل ... لاني لم اعلم تفسيرا مؤسسا على علمي المعاني والبيان سواه فسألني بعضهم ان املي فيه كتابا يشتمل على التهذيب والتحقيق فالتهذيب يرجع الى اللفظ ، والتحقيق يرجع الى المعاني اذ كان لا مندوحة لاحدهما عن الثاني)

١- مقدمة ابن خلدون : ٥٥٢   ٣- الطراز : ١/٥
٢- البرهان : ١/٣١٠

الباب الخامس
دراسة فنية للقضايا النقدية التي يثيرها المعتزلة

الفصل الأول : قضية إعجاز القرآن

الفصل الثاني : قضية المجاز

الفصل الثالث : قضية اللفظ والمعنى

الفصل الرابع : تقويم لجهود المعتزلة

الفصل الاول

قضية اعجاز القــرآن

لعله كان واضحا من خلال الدراسة التاريخية السابقة لجهود المعتزلة أن قضية اعجاز القرآن كانت من ابرز القضايا البلاغية والعقدية التي استرعت اهتمامهم . وذلك ان المعتزلة كما عرفنا قد اضطلعوا بمهمة الدفاع عن الاسلام [illegible] ضد خصومه ومعارضيه منذ ان وقفوا يجادلون اعداءه من اصحاب الملل والعقائد الأخرى ومخالفيه المخالفين لهم في الرأي من اصحاب الفرق الاسلامية . وكانت هذه المهمة [illegible] تقتضي منهم ان يعرفوا كتاب الله الذي هو عماد هذه العقيدة معرفة عميقة ليردوا – عنه شبه الخصوم والاعداء من ناحية ، وليظهروا ما فيه من وجوه التفوق والروعة مما [illegible] جعله معجزا يتحدى الجميع أن يعارضوه ، او يأتوا بسورة من مثله من ناحية ثانية . اضف الى ذلك انه – كما يقول أمين الخولي – بتمادي الزمن ، ودخول غير العرب في الاسلام احتاج المسلمون الى ان يعرفوا اعجاز القرآن واضطروا الى بحث ودراسة ذلك ، فصارت معرفة البلاغة امرا دينيا كلاميا يقوم حجة الله في عقول المتكلمين كما [illegible] .. ومن هنا اشتغل علماء الكلام بأبحاث بلاغية (١) . وهكذا وجدت الدواعي المعتزلة كي يشتغلوا بالدراسات القرآنية فكانت بحوثهم من انشط البحوث الأدبية التي امتدت جهودها [illegible] من المباحث ، وبادرت الى [illegible] المصنفات في ذلك منذ وقت مبكر وقد عددت لنا المصادر التاريخية عددا كبيرا من المؤلفات التي وضعها المعتزلة في الوان متعددة من الدراسات القرآنية . وضع واصل بن عطاء المتوفى سنة (١٣١هـ) كتابا في معاني القرآن ، ولعمرو بن عبيد (١٤٨هـ) كتاب في التفسير نقله عن الحسن البصري (٢) ولمحمد بن المستنير ابي علي المعروف بقطرب (٢٠٦هـ) الذي اخذ عن النظام وكان على مذهبه عدد من المصنفات منها كتاب معاني القرآن ، واعراب القرآن [illegible] على الملحدين في متشابه القرآن ، ومتشابه القرآن ، ومجاز القرآن ولبشر بن المعتمر (٢١٠هـ) كتاب متشابه القرآن . ولسعيد بن مسعدة الأخفش (٢١١هـ) كتاب في المعاني [illegible] الاحول . ولأبي الهذيل العلاف (٢٣٥هـ) مؤلف في متشابه القرآن . ولجعفر بن حرب (٢٣٦هـ) مؤلف في متشابه القرآن . ولعبد الرحمن [illegible] الأصم (٢٤٠هـ) – وهو من طبقة السادسة للمعتزلة تفسير عجيب . وللجاحظ (٢٥٥هـ) عدد من المؤلفات

١– دائرة المعارف الاسلامية : ٦٦/٤

٢– وفيات الاعيان : ١٣٢/٣

منها كتاب فى نظم القرآن ، وكتاب فى آى القرآن ، وكتاب خلق القرآن وكتاب المسائل فى القرآن . ولأبى على الجبائى (٣٠٣ هـ) كتاب فى تفسير القرآن ، ومتشابه القرآن وكتاب المخلوق ولعله فى خلق القرآن . ونقل آدم متز (١) أن الجبائى قد الف تفسيرا للقرآن باللغة الفارسية ، ويذكر القاضى عبد الجبار ان اصحابه من المعتزلة كانوا يقولون : انهم أحرزوا ما املاه أبو على فوجدوه نحو مائة ألف وخمسين ألف ورقة (٢) . ولأبى على محمد بن يزيد الواسطى (٣٠٦ هـ) كتاب فى اعجاز القرآن فى نظمه وتأليفه . وهو كتاب قد اهتم به عبد القاهر الجرجانى ، فشرحه شرحا كبيرا سماه (المعتضد) وشرحا آخر أصغر منه (٣) . ولعمرو بن فايد وهو من الطبقة السادسة من المعتزلة كتاب فى التفسير . ولموسى الاسوارى وهو من الطبقة السادسة ايضا كتاب فى التفسير ، وقد ذكر القاضى عبد الجبار انه يقال : انه قرأ ثلاثين سنة ولم يتم تفسيره ، وانه كان يجعل فى مجلسه العرب والموالى فيجعل العرب فى ناحية والموالى فى ناحية ، ويفسر لكل بلغته فلم يكن بأحدى اللغتين دون الأخرى . ولأبى يعقوب بن عبد الله بن اسحاق الشحام من الطبقة السابعة من المعتزلة كتاب فى التفسير ، ولأبى القاسم البلخى الكعبى (٣١٩ هـ) كتاب فى التفسير فى اثنى عشر مجلدا . ولأبى القاسم الاسفندياني من الطبقة التاسعة من المعتزلة مؤلفات فى التفسير . ولعبد السلام بن محمد أبى هاشم الجبائى (٣٢١ هـ) وهو ابن أبى على تفسير يقول عنه السيوطي : رأيت جزءا منه . ولأبى مسلم محمد بن بحر الاصفهانى (٣٢٢ هـ) كتاب جامع التأويل لمحكم التأويل على مذهب المعتزلة فى أربعة عشر مجلدا ولأبى بكر احمد بن علي بن منجور المعروف بابن الاخشيد (٣٢٦ هـ) كتاب فى اختصار كتاب التفسير لأبى جعفر الطبرى ، وكتاب نظم القرآن . ولأبى الخلال القاضي كتاب متشابه القرآن . ولأبى بكر الشاشي المعروف بالقفال (٣٦٥ هـ) تفسير على الاعتزال ولأبى بكر الحنفى (٣٨٠ هـ) وكان معتزليا مشهورا كتاب فى التفسير لم يتمه . وللصاحب بن عباد (٣٨٥ هـ) كتاب فى احكام القرآن نصر فيه الاعتزال وجوده فيه . ولأبى الحسن الرماني (٣٨٦ هـ) عدة مؤلفات منها تفسيره الكبير المعروف باسم الجامع فى علم القرآن — وكتاب فى اعجاز القرآن ، وكتاب الالفاظ فى القرآن . ولعبد الله بن محمد بن جرو الأسدى من المعتزلة (٣٨٧ هـ) كتاب فى التفسير لم يتمه ، وذكر فى (بسم الله الرحمن الرحيم) مائة وعشرين وجها . ولأبى احمد بن أبى علان (٤١٥ هـ) من الطبقة الحادية

١ـ الحضارة العربية : ١/٣٧٢

٢ـ طبقات المعتزلة : ٢٧١

٣ـ انظر اعجاز القرآن للرافعي : ١٧١

عشرة من المعتزلة تفسير للقرآن وللقاضي أبي الحسن عبد الجبار الأسد آبادي (٤١٥هـ) مصنفات كثيرة في الدراسات القرآنية منها كتاب المغني في أبواب التوحيد والعدل وهو في أجزاء كثيرة خصص منها الجزء السادس عشر لإعجاز القرآن وكتاب تنزيه القرآن عن المطاعن، وكتاب متشابه القرآن. وكتاب شرح الأصول الخمسة. ولمحمد بن عبد الله الاسكافي (٤٢٠هـ) كتاب اسمه درة التنزيل وغرة التأويل بحث في متشابهات الآي القرآني. وللشريف المرتضى (٤٣٦هـ) كتاب الأمالي المعروف باسم غرر الفوائد ودرر القلائد، وله أيضا رسالة في المحكم والمتشابه وكتاب الموضح عن إعجاز القرآن ذكره الطوسي والنجاشي وسماه كتاب الصرفة. ولأبي مسلم محمد بن علي الأصفهاني المعتزلي (٤٥٩هـ) تفسير في القرآن. ولأبي يوسف [illegible] (٤٨٣هـ) شيخ المعتزلة التفسير الكبير الذي لم ير في التفاسير أكبر منه ولا أجمع للفوائد وهو في ثلاثمائة مجلد منها سبعة مجلدات في الفاتحة. ثم صنف الزمخشري (٥٣٨هـ) كتاب الكشاف مفيدا مما عدا من تصانيف أسلافه [1] ولعله واضح من هذا الاستعراض للمؤلفات التي وضعها المعتزلة في الدراسات القرآنية حتى عصر الزمخشري شدة عنايتهم بهذا اللون من البحث وكثرة المصنفات التي وضعوها في ذلك. ولو وصلتنا هذه المؤلفات جميعا لكنا ولا شك أمام ثروة غنية وتراث ثمين ولاكتملت في أذهاننا الصورة عن نشاط المعتزلة وجهودهم في هذا المجال ولكنا رأينا من خلال الدراسة السابقة أن الغالبية الساحقة من هذه المؤلفات التي عددناها قد ضاعت مع الزمن، ولم يبق لدينا منها شيء لا يكاد يذكر بالقياس إلى نشاط المعتزلة وجهودهم في هذا اللون من البحث. والحق أن التاريخ لم يحفظ لنا من آثار المعتزلة إلا القليل النادر الذي لا يكاد يذكر بالقياس إلى ما وضعوه في الحقيقة، ليس في مجالات الدراسات القرآنية فحسب ولكن في جميع المجالات كذلك. وقد يكون من أسباب هذا ما كان بينهم وبين مخالفيهم من أهل السنة وأنصار السلف من خصومة شديدة جعلتهم يحاولون القضاء على كل أثر للمعتزلة بعد أن ضعفت دولتهم وانطوت صفحتهم. يقول نيبرج في مقدمة كتاب الانتصار وهو من تركة المعتزلة ولا يخفى على العالم أن هذا الصنف من الكتب العربية قلما انتهى إلى هذا العصر، وذلك لما نزل بمخالفيه من الإحراق والتدمير، وصب على رؤوس أصحابه من التقبيح والتكفير. والقليل الباقي منه قد بلغنا عن إحدى طرق ثلاث: منها ما صحت نسبته إلى الزيدية في اليمن اعتناء بمذهبهم

١- رجعنا في كتابة هذا الفصل إلى كتاب منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه لمصطفى الصاوي الجويني: ٣٣ - ٧٥.

الذي هو اقرب ما يكون الى مذاهب الاعتزال ، ومنه ما اندفعوا اليه رغبة في الانتفاع بما فيه من علوم شتى مما لا علاقة له بعلم التوحيد ومنه ما انطلق عن أهواء مذهبية خفية أو صدفة (١)

وعلى العموم فقد رأينا من خلال المؤلفات القليلة التي تيسرت لدينا من آثار المعتزلة في مجال الدراسات القرآنية ان مباحثهم في هذا الموضوع كانت تدور دائما في نطاق المسائل التالية .

ا- المحكم والمتشابه في القرآن : وهذه المسألة من أوائل المسائل التي انصرفت اليها عناية المعتزلة وانصبت فيها جهودهم . وقد رأينا من خلال ذلك الاستعراض السابق لمؤلفات المعتزلة كثرة الكتب والمصنفات التي وضعوها في المتشابه . ولعله من الطبيعي ان تحظى هذه القضية منهم بذلك الاهتمام الكبير لانها تتعلق بجوهر الاصل الذي تقوم عليه عقائدهم فاذا احسنوا الدفاع عن هذا الاصل ، واستطاعوا عرضه في صورة واضحة مقنعة كانت لهم الغلبة على الآخرين . وقدروا على رد الهجوم عليهم واقناعهم . ويتفق المعتزلة مع اهل السنة في ان الآيات المحكمة من القرآن هي التي لا تحتمل الا معنى واحدا وان الآيات المتشابهة هي التي تحتمل معاني كثيرة مختلفة لهذا يجب رد هذه الى تلك بحمل تفسيرها او تأويلها عليها . ولكن يبقى المحكم عند اهل السنة ما اتفق مع عقائدهم وآرائهم والمتشابه ما تعارض معه او اشار الى خلافه . بينما هو على العكس عند المعتزلة ، فالمحكم عندهم ما أيد اصولهم وعضد آراءهم ، والمتشابه ما خالف ذلك ، وخرج عليه . ويسوق لنا ابن قيم الجوزية في كتاب اعلام الموقعين عددا كبيرا من الآيات التي هي محكمة في نظر بعض الفرق متشابهة في رأي المخالفين لهم في الرأي . يقول مثلا : رد الجهمية النصوص المحكمة في اثبات كون العبد قادرا مختارا فاعلا بمشيئته بمتشابه قوله : (وما تشاءون الا ان يشاء الله) و(ما يذكرون الا ان يشاء الله) وقوله : (من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم) وأمثال ذلك . ثم استخرجوا لتلك النصوص من الاحتمالات التي يقطع السامع ان المتكلم لم يردها ما صيرها به متشابهة . ورد الخوارج والمعتزلة النصوص الصريحة المحكمة غاية الاحكام في ثبوت الشفاعة للعصاة وخروجهم من النار بالمتشابه من قوله : (فما تنفعهم شفاعة الشافعين) وقوله (ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته)

١- مقدمة الانتصار : ١٠

وقوله : (ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها) (١) .

وبناءً على ذلك فقد كان من الطبيعي أن تكون الآيات المتشابهات التي دار الجدل والنقاش حولها بين المعتزلة وغيرهم تتناول تلك القضايا الدينية التي دار الخلاف حولها ، والتي سبق أن ألممنا بها في التمهيد لهذا البحث ، وهي مسائل التوحيد وما ترتب عليها من مسألة صفات الله وذاته ، وحلوله في المكان . والعدل وما يدخل فيه من الحديث عن الجبر والاختيار ، وخلق الأفعال [illegible] ، والحسن والقبح ، والصلاح والأصلح ومسألة الوعد والوعيد وما يتعلق بها من الخلود في النار والشفاعة . ومسألة المنزلة بين المنزلتين وما يتصل بها من الحديث عن مرتكب الكبيرة وعقابه أو جزائه . ومسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتكليف بذلك ووجه تكليفه . إن المتشابهات التي تتناول المحكم والمتشابه عند المعتزلة وغيرهم إنما هي هذه الأصول الخمسة التي تركزت فيها مقالة الاعتزال ، وكانت موضع مناقشة وجدل بينهم وبين غيرهم من أصحاب الفرق الإسلامية الأخرى .

وطبيعي أن يأخذ المعتزلة — وهم أصحاب حرية الرأي والإيمان بسلطان العقل المطلق — في تفسير الآيات المتشابهات بالرأي القائل : إن المتشابه يمكن أن يعلم تأويله الراسخون في العلم . وهم يحملون قوله تعالى : (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب) على أن (الواو) للعطف ، وجملة (يقولون آمنا به) في موضع الحال . وليس علم هذا المتشابه مقصورا على الله كما يقول بذلك بعض المفسرين كابن عباس رضي الله عنه من الصحابة مثلا . فقد كان ابن عباس يقول : (أنزل القرآن على أربعة أوجه : وجه حلال وحرام لا يسع أحدا جهالته ، ووجه يعرفه العرب ، ووجه تأويله يعلمه العالمون ، ووجه لا يعلم تأويله إلا الله . ومن انتحل فيه علما فقد كذب) (٢) .

وعلى الرغم من أن السيوطي يرى أن الأكثرين من الصحابة والتابعين وتابعيهم ومن بعدهم خصوصا أهل السنة يذهبون إلى رأي ابن عباس الذي يؤكد رأيه هذا ما نقل عنه من أنه كان يقرأ : (وما يعلم تأويله إلا الله ويقول الراسخون في العلم يقولون آمنا به [illegible]) على الرغم من ذلك إلا أن المعتزلة لم يكونوا وحدهم في الرأي ، فقد كان يشاركهم بعض كبار علماء أهل السنة . ومن هؤلاء نجد أكبر أعداء المعتزلة

---

١ - إعلام الموقعين : ٢٧٥/٢ ٣ - معترك الأقران : ١٣٩/١

٢ - مقدمة التفسير للراغب الأصفهاني : ٤٢٠

لا ينكر رأيه، هذا في المتشابه ، يقول (ولسنا ممن يزعم ان المتشابه في القرآن لا يعلمه الا الراسخون في العلم . فانا لم نر المفسرين توقفوا عن شيء من القرآن فقالوا هذا متشابه لا يعلمه الا الله ، بل امروه كله في التفسير حتى فسروا الحروف المقطعة في أوائل السور (١)) وينقل لنا الزركشي في كتابه البرهان اختلاف الناس في حكم الآيات المتشابهات الواردة في الحديث عن صفات الله ، ثم يرون أن تأويل هذه المتشابهات قد نقل عن الصحابة ايضا . يقول : (اختلف الناس في حكم الآيات المتشابهات الواردة في الصفات على ثلاث فرق : احدها انه لا مدخل للتأويل فيها بل تجرى على ظاهرها ولا تؤول شيئا منها وهم المشبهة والثانى ان لها تأويلا ولكنا نمسك عنه مع تنزيه اعتقادنا عن الشبه والتعطيل . ونقول : لا يعلمه الا الله وهو قول السلف . والثالث انها مؤولة . وأولوها على ما يليق به . والاول باطل . والآخران منقولان عن الصحابة (٢)) . وذكر شيئا من تأويلات الصحابة لبعض آيات الصفات .

وهكذا لم يكن المعتزلة - كما ذكرنا - بدعا في هذا الباب . فقد مضوا يؤولون الآيات المتشابهات . ويصرفونها عن ظواهرها بكل وسيلة ممكنة . ولقد اظهر المعتزلة في هذا المجال براعة منقطعة النظير . والحق ان خصائص المعتزلة في البحث [illegible] في الدراسة الذي يميزهم من غيرهم انما يظهر في هذا اللون من الآيات القرآنية بصورة خاصة كما سنشرح ذلك . فقد كانت [illegible] الحماسة [illegible] والتعصب لمذهبهم الى ان يبذلوا في تأويل المتشابه مجهودا جبارا في محاولة لصرفه عن وجهه واخراجه عن دائرة المخالفة لمبادئ الاعتزال وأصوله ورده الى ما يؤيدها ويدعمها .

وقد كان القاضي عبد الجبار من اشد علماء المعتزلة عناية بهذا الضرب من التفسير واكثرهم براعة وحذقا فيه، وقد خصص للمتشابه - كما رأينا - كتابا مستقلا تتبع فيه سور القرآن سورة سورة، فتوقف في كل سورة عند ما تشابه من آياتها [illegible] عن وجهه وعده ما كان مؤيدا للمذهب الاعتزالي فعده من المحكم وأشار الى ضعفه اشارة سريعة عابرة كما كانت الآراء التي وضعها عبد الجبار هي المبادئ والتعاليم التي صدرت عنها المعتزلة بعد ذلك في تأويل هذا اللون من الآيات ، كما تعرض القاضي عبد الجبار لتأويل كثير من الآيات المتشابهات في كتابه (تنزيه القرآن عن المطاعن) لأنها كانت من جملة الأسلحة التي يشهرها الطاعنون والمخالفون في وجه اهل العدل والتوحيد

١- تأويل مشكل القرآن : ٧٢

٢- البرهان : ٢/ ٧٩ - ٨١

لديه وبيان تمهيد التشابه منها ثم جاء من بعده الشريف المرتضى فتعرض ايضا لكثير من هذه الآيات ، ولم يعد في تأويلها ما يكاد يقطع كل حجة للخصم المخالف وذلك ان الشريف المرتضى قد تميز من غيره بأنه لم يكن يكتفي بحمل الآية على وجه واحد بل هو ليعدد وجوهها ممكنا الا ابداه واطال الحديث فيه مستشهدا له بأدلة كثيرة من شعر العرب وكلامهم . وعلى الرغم من ان المرتضى لم يتعرض بطبيعة الحال لجميع الآيات المتشابهات كما فعل القاضي عبد الجبار مثلا لأن كتابه في الأصل لم يكن موضوعا لهذه الغاية وإنما هو مجالس أدبية عالج فيها موضوعات مختلفة من جملتها تفسير آي من القرآن فيها التشابه وغير متشابه فإن كتابه كاد يكون جامعا لكثير من التأويلات التي ذكرها رجال المعتزلة الذين تقدموه ، فهو يكثر من النقل عنهم وايراد آرائهم مضيفا الى ذلك ما استطاع أن يهتدي إليه بفكره وبصيرته وذلك حسب وثقافته . ووصل الى الزمخشري فوجده تراثا ضخما من جهود المعتزلة قبله ، وراح يستفيد من هذا التراث في تفسيره للقرآن الكريم ، وقد رأينا في كتب المعتزلة دائما جانبين متلازمين : الجانب الاعتزالي ، والجانب البلاغي . ومن الجانب الاعتزالي ما يتعلق ببحث نوعين من الآيات : المحكم والمتشابه وقد مضى الزمخشري على سنة من تقدموه لا يدع آية من آيات القرآن يشعر منها بأنها مخالفة لأصل المذهب الا أخرجها عن ظاهرها ، وصرفها عن وجهها . وقد وجد الزمخشري هذه العملية سندا لعمله هذا في آية آل عمران : (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات) فقال : (محكمات : أحكمت عبارتها بأن حفظت من الاحتمال والاشتباه . متشابهات : مشتبهات محتملات (هن أم الكتاب) أي أصل الكتاب ، تحمل المتشابهات عليها وترد اليها . ومثال ذلك : (لا تدركه الأبصار) (إلى ربها ناظرة) (إن الله لا يأمر بالفحشاء) (أمرنا مترفيها) (1) فقد عد الآية التي تنفي رؤية الله محكمة والآية التي تنفي اضافة القبيح اليه من المحكم ، ورد اليها التي تثبت هذه الرؤية وما يدل ظاهرها على نسب قبيح اليه وعدهما متشابها .

واذا كان المعتزلة يؤمنون بوجود المتشابه في القرآن ويحاولون ما وسعهم الجهد ان يوفقوا بينه وبين المحكم بحيث لا يبدو بينهما تخالف او تناقض او اختلاف فانهم في الوقت نفسه راحوا يبينون الحكمة من وجود المتشابه في القرآن ، فقد يتكرر وجوده .

١ـ الكشاف : ١/٢٥٩

طائفة من الناس ، ويرون فيه مدخلاً الى الخلاف وتباين وجهات النظر ، ولو كان كله محكماً لارتفع الخلاف واتفق الرأي ، ولكن المعتزلة يردون على أصحابه الذين يحاولون ان يجدوا أدنى شبهة في القرآن يتعلقون بها للطعن والغمز .

وها هو الزمخشري يظهر الحكمة من وجود المتشابه بقوله : (لو كان كله محكماً لتعلق الناس به لسهولة مأخذه ، ولأعرضوا عما يحتاجون فيه الى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال ، ولو فعلوا ذلك لعطلوا الطريق الذي لا يتوصل الى معرفة الله وتوحيده الا به ولما في المتشابه من الابتلاء والتمييز بين الثابت على الحق والمتزلزل فيه ولما في تقادح العلماء واتعابهم القرائح في استخراج معانيه ورده الى المحكم من الفوائد الجليلة والعلوم الجمة ونيل الدرجات عند الله ، ولأن المؤمن المعتقد ان لا مناقضة في كلام الله ولا اختلاف اذا رأى فيه ما يتناقض في ظاهره وأهمه طلب ما يوفق بينه ويجريه على سنن واحد ، ففكر وراجع نفسه وغيره ، ففتح الله عليه ، وتبين مطابقة المتشابه المحكم ازداد طمأنينة الى معتقده وقوة في ايقانه (١)

وهكذا تبدو الحكمة من وجود المتشابه لحث العقول على النظر والتأمل و[illegible] [illegible] والقصور ولا تتحقق هذه الغاية الا ان [illegible] [illegible] على النور [illegible] [illegible] وروح الايمان ونفسه [illegible] صاحب القلب السليم . في المتشابه [illegible] امتحان وابتلاء لعقيدة المؤمن الراسخ في دينه من الشبهات والعقيدة المزعزعة الايمان الذي يحب التعلق بأدنى شبهة ليصرفه عن الحق .

ولقد ذكرنا ان المعتزلة قد اظهروا في تفسير هذا اللون من المتشابه مجهوداً كبيراً جباراً ، وكانوا فيه على جانب عظيم من المهارة والبراعة ، يشهد بذلك تمكنهم من اللغة العربية وتضلعهم الواسع بأفانين القول واساليب العرب في كلامهم ، وطرائقهم في [illegible] و[illegible] فلم يكن هذا اللون من التفسير قد سار لغوياً بحتاً ، يكتفي فيه باستبدال الالفاظ بالالفاظ او العبارة بالعبارة المرادفة لها ، ولكنه كان ضرباً من التفسير يحتاج الى [illegible] وتأويلها ومحاولة صرفها عن ظاهر ما تدل عليه مع المحافظة على الاسلوب العربي في تركيب الكلام وتأليف العبارة وقد استخدم المعتزلة في سبيل ذلك أسلحة [illegible] لفتت اسلوبهم في الدراسة لوناً خاصاً ، وأعطته الطابع المميز الذي أصبح يعرف به [illegible] المعتزلة في البحث ، وهو ما سنتحدث عنه بالتفصيل بعد قليل . ونستطيع ان نحصر

١ـ الكشاف : ١/ ٢٥٩

هذه الأسلحة في ثلاثة هي : العقل ، اللغة ، المجاز . وعلى الرغم من أننا سوف نتوقف عند هذه المسائل المهمة وقفة طويلة بعد قليل ، الا اننا نشير اليها ها هنا اشارة عابرة حتى [illegible] لديا عن طريقة معالجة المعتزلة للمحكم والمتشابه . فأما العقل فهو عندهم الحكم الفيصل بين الأمور وحكمه لا يخطئ . ومن هنا كان مقدما على النقل والرواية ، وما قد يدل عليه ظاهر اللفظ وصريح النصوص وقد تحتمل العبارة معنيين او مدلولين ولعل احدهما أرجح كفة في مقياس المنقول لأن هنالك رواية تعضده وتشد من ازره ، والمعنى الثاني لا سند له من الرواية ولا يؤيده النقل المتوارث ، وفي هذه الحالة لا يحجم المعتزلة ابدا عن ان يضربوا عن المنقول صفحا ويأخذوا بالمعقول الذي يطمئن اليه تفكيرهم ويؤولوا به ما يحسبون أنه يوهم من متشابه الآي وهذا المعقول الذي اطمأنت اليه عقولهم انما هو هذه الأصول الخمسة التي تكون مذهبهم الاعتزالي ، وهم دائما مطمئنون الى حكم العقل اطمئنانا لا يخالجه الشك ، لأنه الحكم الذي لا يخطئ ولذلك لابد ان تمضى حكومته . وأما اللغة فقد توسعوا في استعمالها توسعا لا حد له ، حتى [illegible] بين أيديهم الى اداة طيعة لينة يشكلونها كما يريدون لقد اتسعت عندهم دلالات الالفاظ فاصبحوا يستنبطون للفظ الواحد اكثر من معنى ، ويقلبونه على وجوه المدلولات اللغوية المختلفة التي يمكن ان يشير اليها ، ثم ينتقون من هذه المعاني ما يخدم الغرض الاعتزالي ويصرف المتشابه عما يدل عليه شكله الخارجي ، مستبعدين في اثناء ذلك جميع مدلولات اللفظ الأخرى التي لا تخدم غرضهم . وقد يأتون الى العبارة فيبسطون من مدلولها ، ويحملونها اكثر مما تطيق ، فيعممون الخاص فيها ، وقد يضيقون مدلول العبارة ويقللون من حدها فيخصصون العام فيها . ولا ينسون في اثناء ذلك كله ان يدعموا اقوالهم التي يذكرونها — على عادة اللغويين والنحويين القدماء — بامثلة لا حصر لها من كلام العرب واقوالهم في الشعر والنثر . واما المجاز فهو السلاح الثالث الذي يلجأون اليه حينما تستعصي عليهم اللغة ، ولا تسعفهم العبارة او مدلولات اللفظ . وعندئذ يحملون العبارة على المجاز ، ويستنبطون منها لونا من الوانه الكثيرة المتعددة وبذلك يفقد الكلام معناه الحقيقي وصفته الظاهرة . فيصبح لونا من الخيال والصور الفنية التي يراد بها معنى ابعد مما يدل عليه الظاهر ، او يشير اليه الشكل الخارجي .

تلك هي اسلحة المعتزلة في تأويل المتشابه من الآيات [illegible] بها هنا — كما قلنا — اشارة سريعة لاكمال الصورة ، تاركين التوسع الى ما بعد قليل . وينبغي ان نلاحظ ان هذه الاسلحة الثلاثة كانت في متناول كل معتزلي تقريبا ، ولم تكن وقفا عنده مفضلة او

[illegible] ، فقد كانت دائما مثلا حيا تطبق فيه بعضها أو بعضه ، ويقوي أحدها
الآخر ، ويعتمد على الدليل ، من هذا كان خط كل عالم من علمائهم لم يكن مختلفا من
حيث الأخذ بهما في التأويل . فلقد كان الاعتماد [illegible] العقلي عند القاضي
عبد الجبار والشريف المرتضى [illegible] أوضح منه عند الزمخشري ، بينما كان استخدام
الزمخشري المجاز وألوان الصور البلاغية المختلفة في تأويل المتشابهات أوضح وأظهر
ولعل مرجع ذلك أن الزمخشري كان يحاول العمل على إظهار إعجاز القرآن ، وإبراز
ما في [illegible] من الأساليب [illegible] من طريق استخدامه علم المعاني والبيان
في ذلك ، ولذلك راح يطبق فنون البلاغة المختلفة في تفسير لآيات القرآن الكريم ، ومن
جملة ذلك [illegible] [...] المجاز [...] البلاغة [illegible]
أكثر [illegible] من الآخرين .

ولقد حاول المعتزلة من خلال تلك الطريقة [illegible] تأويل المتشابه
[illegible] الحديث [illegible] [...] لتأويل [illegible]
من هنا ، الآيات [illegible] [...] هذا [illegible]
اللطف [illegible] كل من القاضي عبد الجبار والشريف المرتضى والزمخشري
[illegible] كثيرا من المتشابه الذي يتعلق بأصل العدل عند المعتزلة ، [illegible]
الآيات التي يشعر ظاهرها أن الله [illegible] الهداية لبعض الناس [illegible]
للآخرين [illegible] الضلال [illegible] [...]
اللطف [illegible] ، وهو فعل من الله [illegible] [...]
والإيمان ، [illegible] [...] هذا اللطف لأنه [illegible] لا يستحقه ولا
ينتفع به ولا [illegible] [...] ، وبذلك يكون الهدى والضلال
[illegible] [...] أو حجبه
عنه إن كان لا يستحقه ولا يكون الله هو الهادي أو المضل ، أو هو خالق الهدى
والضلال كما يذهب إلى ذلك أهل السنة مثلا . وبهذا [illegible] كما [illegible] أول
المعتزلة كثيرا من آيات المشيئة [illegible] لا [illegible] من اللغة أو المجاز
ومن المبادئ العامة التي اعتمد عليها المعتزلة أيضا في تأويل بعض المتشابه ما
(مشيئة الجبر والإلجاء) [illegible] كثيرا من آيات [illegible] التي يدل ظاهرها على
أن الله لو شاء هداية الناس جميعا لهداهم ولكنه لم يشأ ذلك ، وبذلك يكون الله
مريدا للقبيح وخالقا له . [illegible] المعتزلة المشيئة هنا [illegible] مشيئة الإلجاء والقسر من الله

ومعنى ما ورد على هذا الظاهر ان الله لو اراد ان يحمل الناس على الطاعة والايمان ويحملهم على ذلك حملا اجباريا لفعل ، ولما تخلف عن مشيئته احد ولكن الله لم يشأ هذا الارغام ، لانه يريد أن يترك للناس حرية الارادة ، ويعطيهم القدرة على الاختيار بلا قهر ولا ارغام حتى يكون للثواب والعقاب معنى ، لا أن يكون عبثا جزاء وفقا لما كسبت ايديهم . وقد رأينا هذا المبدأ ايضا عند كل من القاضي عبد الجبار والشريف المرتضى والزمخشري . وقد لاحظ الأشعري بعضا من هذه المبادئ التي كان يستخدمها المعتزلة في تأويل بعض الآيات ، فذكر مثلا ان المعتزلة كانوا يتأولون تلك الآيات التي تشير الى ان الله قد طبع على قلوب الكافرين او ختم عليها فهم لا يؤمنون على وجهين : قال : "اختلفت المعتزلة في ذلك على مقالتين فزعم بعضهم ان الختم من الله سبحانه والطبع على قلوب الكفار هو الشهادة والحكم انهم لا يؤمنون وليس ذلك بمانع لهم من الايمان . وقال قائلون : الختم والطبع هو السواد في القلب ، كما يقال (طبع السيف) اذا صدئ من غير ان يكون ذلك مانعا لهم عما امرهم به . وقالوا جعل الله ذلك سمة لهم تعرف الملائكة بتلك السمة في القلب اهل ولاية الله سبحانه من اهل عداوته . وقال اهل الاثبات : قوة الكفر طبع . وقال بعضهم : معنى ان الله طبع على قلوب الكافرين اى خلق فيها الكفر ".(١) كما ذكر بعضا من اقوالهم في تأويل ما جاء من الآيات يتحدث عن ان الله أضل الكافرين او اضلهم فقال : "واختلفوا في ذلك على ثلاثة اقاويل ، فقال اكثر المعتزلة معنى الاضلال من الله يحتمل ان يكون التسمية لهم والحكم بانهم ضالون ويحتمل ان يكون لما ضلوا عن امر الله سبحانه اخبر انه اضلهم ، اى انهم ضلوا عن دينه ويحتمل ان يكون الاضلال هو ترك احداث اللطف والتسديد والتأييد الذي يفعله الله بالمؤمنين فيكون ترك ذلك اضلالا .. ويحتمل ان يكون لما وجدهم ضلالا اخبر انه اضلهم ، كما يقال اجبن فلان فلانا اذا وجده جبانا ، وقال بعضهم : اضلال الله الكافرين هو اهلاكه اياهم وهو عقوبة منه لهم واحتج بقول الله عز وجل (في ضلال وسعر) والسعر : سعير النار ، وبقوله : (أئذا ضللنا في الأرض) ، اى هلكنا وبطلت اجزاؤنا وقال اهل الاثبات اقاويل : قال بعضهم الاضلال من الله هو قوة على الكفر وقال بعضهم الاضلال عن الدين هو الترك .. (١)

---

(١) مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين : ١/٢٩٧

وهكذا كانت مسألة المحكم والمتشابه احدى المسائل الكبرى التي اهتم المعتزلة ببحثها وهم يعالجون بحث القرآن ويتناولونه بالدراسة والمعالجة وقد تركز - كما ذكرنا - مبا نيهم ومناهجهم وخصائصهم في التفسير .
٢- رد الشبه والمطاعن عن القرآن : والقضية الثانية التي اهتم بها المعتزلة في دراستهم للقرآن ومعالجتهم لأبحاثه المختلفة هي قضية رد الشبه والمطاعن عنه . وكان هذا جزءا من مهمتهم في الدفاع عن الاسلام ورد الخصوم عنه ذلك أن كثيرا من الملاحدة المتشككين واعداء الدين يثيرون حول القرآن عددا من الشبه والمطاعن بغية الحط من قدره ، والنيل من درجته الرفيعة العالية في الاعجاز ، فتصدى المعتزلة لهم يدافعون عن القرآن ويردون عنه هذه المطاعن وكان هذا وجها آخر من دفاعهم عن اعجاز القرآن واظهار تفوقه في النظم والتأليف . وكانت الشبه والمطاعن التي ردوها عن القرآن تنحصر في جانبين : جانب يتعلق بمضمونه ، وجانب يتعلق بشكله واسلوبه فأما ما يتعلق بمضمونه : فقد ردوا مزاعم بعض المتشككين ان في القرآن تناقضا او اختلافا بين بعض معانيه وافكاره ، وكانوا يسوقون مجموعة من الآيات يوهم ظاهرها السطحي التناقض بينها مثل ذلك فكشف المعتزلة زيف الدعوى ، وبينوا ان لا تناقض بينها ولا اختلاف وكيف يجوز ان يقع مثل هذا وقد تمدح الله - تعالى - بنفي ذلك عنه ، وهو عند بعض العلماء وجه من وجوه الاعجاز . يقول القاضي عبد الجبار : " وأما كونه معجزا بزوال الاختلاف عنه ، والتناقض على ما يقتضيه قوله تعالى : ﴿ ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ﴾ فقد قال به بعض مشايخنا المتقدمين . وذكر شيخنا ابو علي انه يبعد على من يكثر الاشياء معانيه ويحتاج فيما يأتي من تأليف كتاب وغيره الى استحضار العلوم ان يخلص عن كلامه الطويل وتأليفه الكثير المناقضة حتى يستمر على طريقة الصحة وذكر شيخنا ابو هاشم ان زوال الاختلاف والتناقض عن القرآن لو كان من فعل غير الله تعالى لبعيد لأن العادة لم تجر بمثل ذلك في كلام العباد "(١)
وقد عرضنا الى ابن الراوندي كان من اكبر الطاعنين في القرآن وقد وضع في ذلك كتابا سماه " الدامغ " زعم فيه وجود تناقض في القرآن ، فتصدى ابو علي الجبائي للرد عليه ، ووضع كتابا سماه " نقض الدامغ " رد فيه مغالطات ابن الراوندي الملحد هذا وكشف زيفها وبطلانها وقد اوردنا فيما سبق عددا من الأمثلة لردود أبي علي وتوجيهه للآيات التي زعم صاحب الدامغ انها متناقضة وقد اجاد في رده حتى قال القاضي عبد الجبار في ذلك " وقد تقصى شيخنا أبو علي القول في نقض الدامغ وشفى الصدور رحمه الله بما اورده وقد نبهنا

١- المغني : ٣٢٨/١١

على الاصل فى ذلك [٢] كما وضع القاضى عبد الجبار كتابا خاصا فى هذا الموضوع سماه " تنزيه القرآن عن المطاعن " رد فيه التهم التى كان يوجهها أعــــداء الاسلام الى القرآن ، كما تعرض ايضا فى كتبه الاخرى لكثير من هذه الشبهـــات وفندها وبين بطلانها وكان فى مجالس الشريف المرتضى عدة وقفات وفق فيها بيـــن بعض الآيات ، وبين انسجامها وترابطها وبعدها عن أى اختلاف أو تناقض كما يزعم المتشككون .

وعلى نحو ما بين المعتزلة ما فى معانى القرآن ومضمونه ـ على تشعب هذه المعانى وكثرة الموضوعات التى عالجها ـ من توافق وانسجام ـ فكذلك راحوا يـــردون الشبه التى وجهت الى اسلوب القرآن وشكله فى التعبير وكان هذا ايضا جانبا مــن الحديث عن اعجاز القرآن بأسلوب غير مباشر دافع الجاحظ كما رأينا عن بعـــض تشبيهات القرآن ، ورد التهمة التى وجهت اليها عن خفاء العلاقة بين المشبـــه والمشبه به ، فى تشبيه شجرة الزقوم مثلا برؤوس الشياطين ففسر القول فى ذلـــك وبين أن وجه الشبه منتزع هاهنا من غير ما هو مدرك بالحس اعتمادا على ثبوته فـى الادراك عن طريق العادة والعرف وتناقل الناس له ، ودافع كذلك عن تشبيه الذين أعطوا الآيات فلم يستفيدوا منها ولم يحفلوا بها بالكلب ان تحمل عليه يلهث ، وان تتركه يلهث ، ومضى يفصل القول فى فائدة هذا التشبيه ، ويبين غايته وسر جمالـه كما دافع الجاحظ على نحو ما رأينا ـ عن بعض مجازات القرآن وبين الوجه فيهما ومن الظواهر الفنيه التى اتسم بها اسلوب القرآن والتى رأى فيها الأعداء ـ والمتشككون مجالا للطعن ظاهرة التكرار والتطويل فى بعض الأحيان فالقرآن قـد يكرر القصة فى اكثر من موضع ، وقد يطيل الكلام ويفصل فيه فى بعض الاحيان وقد تصدى المعتزله للرد على ذلك فبين ابو على الجبائى فى مقدمة تفسيره للقـــرآن ما فى تكرار القصه الواحده فى مواطن متفرقه من الميزه والفائده ، فالقرآن يورد القصه الواحده بأساليب متعدده مختلفه وبالفاظ متباينه لتظهر مزيته فـــى الفصاحه ومزيتها فى القصه الواحده اذا اعيدت ابلغ منها فى القصص المتغايـره واما التطويل فقد تحدث عنه ابو هاشم الجبائى فبين ان القرآن يلجأ اليه احيانـا والى الايجاز احيانا اخرى وذلك حسب المقامات والظروف ومراعاة مقتضى الحـــال وقد توقف القاضى عبد الجبار فى كتابه (تنزيه القرآن عن المطاعن) عند بعـــض النماذج التى وقع فيها تكرار فبين الفائدة فيه مما يقتضيها سياق الكلام كأن يؤكـد المعنى ، او يختلف الغرض بين العبارتين ـــ

٢ـ المغنى : ٣٩٠/١٦

[illegible] فلو يكون فيه اضافة لمعنى جديد لم يكن في العبارة الاولى وغير ذلك من الاغراض . ووقف المرتضى [illegible] بعض ما ورد فيه الكلام على سبيل الاطناب والاطالة بزيادة عبارة او لفظة يظن المتشككون الا من ينظرون الى الامر نظرة سطحية أنه يمكن الاستغناء عنها لانها لم تضف الى المعنى فائدة فاكر [illegible] اسلوب القرآن متهما بالحشو والكلام الزائد الذي لا طائل تحته . كقوله تعالى : (فخر عليهم السقف من فوقهم) او قوله : (لم يكونوا معجزين في الأرض) او قوله تعالى (ويقتلون النبيين بغير حق) او قوله : (ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له به) وقوله (الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها) وقوله :(ولا تكونوا اول كافر به ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا) وقوله ([illegible] الناس الحافا) او قوله : (وجعلنا نومكم سباتا) فقد يبدو للمتوهمان (من فوقهم) و (في الأرض) لفظتان زائدتان في الكلام [illegible] لمعنى [illegible] كما ان معنا فائدة هذه الزيادة وما استفادته ان نضيف لفظة (بغير حق) قد يتوهم ان قتل الانبياء قد يكون بحق وكذلك كان بقية الآيات يتوهم ما فيها من زيادة بعض الالفاظ التي يفقدها [illegible] والا يتفق مع طبيعة الاداء وسلك المرتضى ايضا بحاول الوقوف عند هذه الامثلة [illegible] [illegible] الى المألوف المستعمل في كلام العرب فان (للعرب) فيما جرى هذا المجرى من الكلام عادة معروفة ومذهبا مشهورا [illegible] فصيح كلامهم [illegible] ومراد هم بذلك المبالغة بالنفى وتأكيده . فمن ذلك قولهم فلان لا يرجى خيره ليس [illegible] ان فيه خيرا لا يرجى وانما غرضهم انه لا خير عنده على وجه من الوجوه ومثله : قلما رأيت مثل هذا الرجل وانما [illegible] ان مثله لم ير لا قليلا ولا كثيرا) ثم مضى يفصل القول في كل آية من هذه الآيات مبينا كيف انسجمت الزيادة تأكيدا في النفى والمبالغة فيه [1] .

واثار المتشككون [illegible] حول بعض الفاظ القرآن وعباراته مدعين بعضها بانها لم [illegible] في موضعها الملائم ولم تناسب المعنى الذى سيقت فيه . وقد وقف [illegible] [illegible] هذه المزاعم ، مبينا لالفاظ القرآن من مزية وفضل [illegible] الى الفاصلة [illegible] خفيت على هؤلاء المتشككين [illegible] به [illegible] ما [illegible] . وكانت [illegible] وقفات طويلة في مجالسه عند امثلة كثيرة من ذلك بشرح الوجه فيها .

وهكذا حظيت مسألة رد الشبه والمطاعن عن القرآن عند المعتزلة بنصيب كبير لانها كانت جزءا مهما من مهمتهم الكبيرة التى شغلوا بها وهى الدفاع عن الاسلام وكانت ما [illegible] حوله النقاش والبحث في الآراء [illegible] الخصوم والاعداء [illegible] تناسب [illegible] الجدل الذى اغرموا به من ناحية اخرى . كما انها [illegible] في ذات الوقت وجها آخر للحديث عن اعجاز القرآن .

---

[1] امالي المرتضى : ١/٢٢٩

٣ - قضية إعجاز القرآن : المسألة الثالثة التي توقف عندها المعتزلة في دراساتهم القرآنية والنبوية طويلاً [illegible] قضية الإعجاز وكانت هذه المسألة من أبرز المسائل وأهمها ولذا أرجأنا الحديث عنها قليلاً حتى نقف عندها وقفة أطول تكشف عن جهود المعتزلة واتجاهاتهم المختلفة في دراسة هذه القضية الكبرى . وقد كان واضحاً من خلال [illegible] لجهود هذه الطائفة أنه كانت هنالك مجموعة اتجاهات يدور الحديث حولها في محاولة الكشف عن إعجاز القرآن وبيان السر في هذا الكتاب الكريم . ويمكن إجمال هذه الاتجاهات فيما يأتي :

أ - نظرية الصرفة : لعل النظام - كما عرفنا - أول من أثار [illegible] وأدخلها في الحديث عن إعجاز القرآن [illegible] ، وقد رأينا أنه أرجع هذا الإعجاز إلى الصرفة التي كان مفهومها عنده أن الله قد صرف أوهام العرب عن معارضة القرآن وعن القدرة على الإتيان بمثله فانصرفوا عن ذلك وعجزت عليهم هذه المعارضة ، لا لأن القرآن في حد ذاته خارج عن طوق البشر وخارق لقدرتهم وطاقتهم [illegible] فهو في ذلك لا يتفوق على الطبع الفصيح من كلام العرب ولولا [illegible] [illegible] أو فضل في ذلك ولو ترك لهم المجال لأتوا بأفصح [illegible] لأنها مثل القرآن فصاحة وبلاغة وحسن نظم وتأليف ، وقد بينا فيما سبق أن هذا المفهوم من كلام النظام عن الصرفة هو مفهوم واضح محدد لا [illegible] يقبل المراجعة أو التأويل ، وقد حاولنا عند عرضه أن نقدم عبارات أصحابه من المعتزلة واستعرضنا عبارات الآخرين الذين يمكن أن تحاملوا على النظام [illegible] في العقيدة والمذهب . وقد [illegible] النظام في رأيه هذا من [illegible] عيسى بن صبيح المكنى بأبي موسى المردار الذي كان يقول أيضاً : (إن الناس قادرون على أن يأتوا بمثل هذا القرآن وبما هو أفصح منه كما قاله [illegible]) (١)

الفوطي

وهشام [illegible] وعباد بن سليمان ، ويضيف البغدادي موسى (الأسواري) وابن حايط ، وفضلا الحدثي تبعاً للجاحظ ، ولكنه يذكر أن سائر المعتزلة بعد ذلك [illegible] النظام وكفروه من أجله : (وأكثر المعتزلة متفقون على تكفير النظام وإنما تبعه في ضلالته شرذمة من القدرية : (كالأسواري)

---

(١) الفرق بين الفرق : ١٥١

[illegible] حائط وفضل الحدثي والجاحظ (١) [illegible] الجاحظ
من الصرفة يختلف تماما عن مفهوم استاذه لها ، فهو يقرر [illegible]
[illegible] القرآن في علم الفصاحة [illegible] في النظم وتفوقه عن كلام —
العرب البليغ والشعر المنتخب من اقوالهم . يقول الأشعري : ([illegible]
[illegible] الا النظام وهشاما الفوطي وعباد بن سليمان ان تأليف القرآن ونظمه معجز
محال وقوعه منهم كاستحالة احياء الموتى منهم ، وانه علم لرسول الله
صلى الله عليه وسلم) (٢)
على ان مفهوم الصرفة لم يغب من البيئة الاعتزالية ، ولم يستطع بعده ان
يختفي عن انظارهم في كثير من الاحيان ، والسبب في ذلك ان العرب —
وهم اهل اللغة والفصاحة — قد [illegible] القرآن في اكثر [illegible] —
[illegible] وتوهم بالعجز عن ذلك واستثارة دواعيهم وتحديهم حتى —
اصبحت الدواعي الى المعارضة متوافرة قوية وهم بعد ذلك اهل لسن
وفصاحة وبلاغة وقول ومع ذلك فانهم لم يحاولوا هذه المعارضة ، وعمدوا
الى ما هو اصعب منها واشد على النفس ؛ وهو الحرب والقتال [illegible] —
واخراج الانفس من الديار والاوطان . فاذا كان الامر كذلك [illegible] الجاحظ
للاجابة عن هذا السؤال افتراضين احدهما ان يكونوا سكتوا عن معارضته
وهم قادرون [illegible] احتمال لا مسوغ له عقلا والعقل كما ذكر [illegible] ان
يكون القوم قد احسوا بتفوق القرآن فسكتوا عن معارضته حتى لا [illegible]
امرهم [illegible] ان يناصبوه العداء وهو الاحتمال المقبول [illegible]
ومع ذلك فكأنما [illegible] الجاحظ انه غير كاف [illegible] الى [illegible]
في [illegible] هممهم عن المعارضة ، [illegible] ذلك الى [illegible]
لذلك [illegible] آخر وجوه في الصرفة فكل هذا فيما نظن مبررا [illegible] —
الحديث عن الصرفة في البيئة الاعتزالية ، فقد تحدث الرماني ايضا
عن هذه الملابسات حينما جعل ترك المعارضة مع توفر الدواعي وشدة —
الحاجة وجها مستقلا من وجوه اعجاز القرآن ، وتحدث القاضي عبد الجبار
ايضا طويلا عن هذه الملابسات ، وحاول ان يقدم ما يسوغها من الاجابات
فقد رأى مثل الجاحظ ان دواعي القوم الى المعارضة وتحدي القرآن
كانت شديدة ومع ذلك لم يعارضوه . يقول (وجه الاعجاز في

١ـ الفرق بين الفرق : ٧٢ (ط مصر : ١٣٢٨ هـ ـ ١٩١٠ م)
٢ـ مقالات الاسلاميين : ٢٧١/١

قيل

القرآن هو انه تحدى بمعارضة العرب مع انهم القمة في الفصاحة والمثال
انهم في الطا[illegible] وقسمهم بالعجز عن الاتيان بمثله [illegible]
[illegible] وجدنا منه (١) ويرى عبد الجبار انه لم تحصل معارضة القرآن :
[illegible] دون أن انهم تركوا المعارضة ولم يعارضوه اليه ؟ فلو انهم
انهم لو عارضوه لكان يجب ان ينقل الينا معارضتهم لانه لا يجوز أن [illegible]
[illegible] ان [illegible] الداعي [illegible] احداهما كالداعي الى [illegible]
الأخرى ان [illegible] احداهما [illegible] جبان [illegible] جميعا اولا ينقل
[illegible] او ينقل احدهما دون الآخر (٢)

كما [illegible] الجاحظ [illegible] القاضي عبد الجبار ان سكوت العرب عن المعارضة
مع شدة [illegible] الا [illegible] له [illegible] عجزهم [illegible] .
[illegible] يقول [illegible] العرب [illegible]
الى المعارضة [illegible] ما [illegible] من [illegible]
من اوجه في ذلك ليس الا [illegible] . [illegible] ان يقال ان معارضة
القرآن [illegible] لهم لو [illegible] ما [illegible] مع شدة الحاجة
اليها مع [illegible] ؟ ولكن هل يكفي هذا العجز [illegible] .
[illegible] لا [illegible] كان ينبغي ان تكون [illegible]
مهما كان شأنها [illegible] في شأنها [illegible] شيء من [illegible]
والفضل . أو ألغى هذا لفصاحة القرآن وبلاغته ؟ لعل القاضي عبد الجبار
كما [illegible] الجاحظ ان هذا [illegible] قولا [illegible]
المطلق من المعارضة [illegible] نظن [illegible] وجد [illegible] في الأمر
ضربا من الصرفة [illegible] من [illegible] .
[illegible] الحديث عن الصرفة في [illegible] بسببها . [illegible]
التي [illegible] ، لا [illegible] كان واضحا [illegible]
[illegible] شكلها [illegible] ان نلاحظ في الحديث عنها ثلاثة مفاهيم هي :
١- الصرفة التي [illegible] من القرآن الاعجاز [illegible] في [illegible]
الذي [illegible] العرب وحظي [illegible] ولا فضل للقرآن في ذلك على [illegible]
وكان باستطاعة العرب [illegible] بمثله لولا انهم صرفوا [illegible] خارجة [illegible]
لا طاقة لهم على [illegible] . وهذا - كما عرفنا هو رأي النظام [illegible]

---

(١) شرح الأصول الخمسة ٥٨١ (٢) المغني : ٢١٥/١١
(٣) المرجع السابق : ٥٨٨

برأي مرفوض، ولا يؤبه له ولا يعتد به. وقد كان المعتزلة انفسهم أول من رفضه وردّه على النظام واكتفوا فيه بأن لم يتابعه عليه الا شرذمة قليلة منهم. واستنكره ايضا جمهور اهل السنة، وردوا عليه ردودا منطقية مقنعة لا مزيد عليها. يقول الفخر الرازي هنا: (قال النظام ان الله تعالى ما انزل القرآن ليكون حجة على النبوة بل هو كسائر الكتب المنزلة لبيان الأحكام من الحلال والحرام والعرب انما لم يعارضوه لان الله تعالى صرفهم عن ذلك، وسلب علومهم به. ويدل على فساد ذلك من ثلاثة وجوه: الأول ان عجز العرب عن المعارضة لو كان لأن الله أعجزهم عنها بعد ان كانوا قادرين عليها لما كانوا مستعظمين لفصاحة القرآن بل كان يجب ان يكون تعجبهم من تعذر ذلك عليهم بعد ان [illegible] عليه لهم. الثاني: وهو انه لو كان كلامهم [illegible] في الفصاحة قبل التحدي لفصاحة القرآن لوجب ان يعارضوه بذلك ولكان الفرق بين كلامهم بعد التحدي وكلامهم قبله مثل القرآن ولما لم يكن كذلك بطل ذلك. الثالث ان نسيان الصيغ المعلومة في مدة يسيرة يدل على زوال العقل، ومعلوم ان العرب ما زالت عقولهم بعد ذلك، فبطل ما قاله النظام) (١)

ومن العجيب ان نجد ابن سنان الخفاجي في القرن الخامس يتابع النظام في رأيه ليرى ان وجه اعجاز القرآن انما هو في صرف العرب عن معارضته بان سلبهم العلوم التي بها كانوا يتمكنون من معارضته في وقت مرامهم ذلك) (٢) وهو حينما وضع كتابه سر الفصاحة اشار الى ان فائدة الوقوف على الفصاحة ومعرفة اسرارها انما تعين على معرفة الوجه الاعجازي للقرآن لمن يعتقد ان القرآن معجز بما فيه من البلاغة والفصاحة حتى خرج عن طوق البشر، ولمن يعتقد ان وجه الاعجاز في القرآن الكريم كان الصرفة لا بد له من معرفة الفصاحة ليقطع بانها كانت في مقدورهم ومن جنس فصاحتهم) (٣)

وتعرض في موضع آخر من كتابه لرأي الرماني في اقسام التأليف على ثلاثة اضرب: متنافر، ومتلائم في الطبقة الوسطى، ومتلائم في الطبقة العليا وهو القرآن، فرأى ان ما ذهب اليه الرماني غير صحيح، والقسمة فاسدة، ذلك ان التأليف عنده على ضربين فقط: متنافر ومتلائم. وقد يقع في المتلائم ما بعضه أشد تلاؤما من بعض على حسب ما يقع التأليف عليه

١- نهاية الايجاز في دراية الاعجاز: ١
٢- سر الفصاحة: ١١٠ ٣- سر الفصاحة: ٤٢٣

ولا مانع ان نجعل ذلك قسما ثالثا كما يكون من الظاهر بعضه انه في الظاهر اكثر من بعض . ولم يجعل الرماني ذلك قسما رابعا ثم يمضي الخطابي الى ان يرد رأيه في الصرفة على النحو الذي نادى به النظام فيقول ((واما قول الرماني ان القرآن من الكلام في الطبقة العليا وغيره في الطبقة الوسطى — وهو يعني بذلك جميع كلام العرب — فليس الامر على ذلك مثلا لو كان القرآن من فصيح الكلام المختار في هذه الطبقة لوجب رجوع الانسان الى نفسه ، وكان معه ادنى معرفة بالتأليف المختار وجد في كلام العرب [illegible] القرآن في تأليفه ولعل ابا الحسن يذهب الى ان الاعجاز في القرآن لا يتم الا بمثل هذه الدعوى الفاسدة واذا عدنا الى التحقيق وجدنا وجه اعجاز القرآن صرف العرب عن معارضته بان سلبوا العلوم التي كانوا يتمكنون من المعارضة في وقت مرامهم ذلك ، واذا كان الامر على هذا فنحن بمعزل عن ادعاء ما ذهب اليه في ان تأليف حروف القرآن يعين غيره من كلام العرب كما بين الظاهر والمتلائم (١)) .

وهكذا خالف قول النظام ولا قولا له ، ولكنه لم يكن يصور رأي المعتزلة ولا رأيهم [illegible] ان يصور رأي جمهور المسلمين أو فئة قليلة منهم .

ب — اما المفهوم الثاني للصرفة الذي عرف في البيئة الاعتزالية فهو رأي الجاحظ والرماني وهو مفهوم لا يقدح في بلاغة القرآن ، ولا ينكر تفوقه واعجازه بل هو يقر هذا الاعجاز ويعترف به ، ويحس ان ما جاء به القرآن الكريم خارج عن طوق البشر وقدرتهم . وانما الصرفة عند الجاحظ ضرب من التدبير الالهي والعناية الربانية مبالغة لمصلحة المسلمين وخيرهم حتى يحفظ القرآن من عبث العابثين [illegible] المشككين الذين يمكن ان يخدعوا الناس ويزيفوا امامهم الحقائق ولذا صرف الله نفوس القوم عن معارضة القرآن لا لانهم قادرون على مثله ولكنه منعهم من ذلك كما قال النظام ، ولكن لئلا يكون لاهل الشغب وضعاف الايمان متعلق للطعن والتشكيك وافساد عقائد الناس وهي [illegible] مرحلة تالية بعد مرحلة التحدي وسكوت العرب لعجزهم ، ووقوع الحجة عليهم . وهي كذلك عند الرماني لا تقدح في بلاغة القرآن وحسن تأليفه فهو يقر الرماني دائما ان القرآن في اعلى مراتب البيان ولا يدانيه شيء من

---

(١) سر الفصاحة : ١٠٩ — ١١٠

كلام فصحاء العرب وبلغائهم • وصرفة الرماني ايضا ـ كما هو الشأن عند الجاحظ من فعل الله بالقوم فهي اذن شيء خارجي عن ارادتهم ، وقع عليهم بقدرة الله وتدبيره ، واذا كان الرماني لم يحاول ان يصرح بالحكمة من صرف الله لهم العرب عن المعارضة ، أو يبين لماذا اختار الله هذا التدبير كما فعل الجاحظ الا انه وجد فيه نوعا من الاعجاز ، لأنه يقسم شأن المعجزات جميعا بخرق العادة ، والخروج عن المألوف • ومن هنا كانت الصرفه عند الرماني نوعا آخر من اعجاز القرآن ووجها من وجوهه •

جـ ـ وأما المفهوم الثالث للصرفه عند المعتزلة فهو مفهوم القاضي عبد الجبار وقد خالف فيه جميع من تقدموه ممن تحدثنا عنهما ولم يرض عن تفسيراتهم وأعطى القضيه بعدا أعمق وأنضج • فقد ابعد مفهوم الجبرية الذى ساد فى حديث النظام والجاحظ والرماني عنها ، لأنها كانت عندهم جميعا شيئا خارجا عن ارادة القوم ، مجبورين عليه جبرا للحكمة والخير عند الجاحظ والرماني ، ولئلا تتقلص المعجزة القرآنيه ويبقى كتاب الله محتفظا بصورة القداسة عند الناس فلا ينجحون فى تقليده او معارضته فى زعم النظام • نفى القاضي ـ عبد الجبار ـ كما قلنا ـ هذه المفاهيم جميعا عن الصرفه ، لانه يرى ان العقل يأبى ان يرغم الانسان على أمر مهما كان شأنه او تتسلط على ارادته قوة ـ خارجية تمنعه من الحركة او التصرف ، وقدم بين يدى ذلك مجموعة من الأدله عرضنا لها فيما سبق ، ثم توصل بعد ذلك الى مفهوم جديد للصرفه يبرىء تلك الملابسات التى تحدثنا عنها ، وهى امتناع العرب عن المعارضه مع توافر الدواعي وهو ان القوم قد انصرفوا من تلقاء أنفسهم عن المعارضة لاحساسهم أنها غير ممكنه لهم ، وليسوا قادرين عليها مهما حاولوا ، وهنا يكون القوم قد ادركوا ما في القرآن من مزايا الفصاحة والبلاغة وروعة النظم والتأليف مما يخرق العادة ويخرج عن المألوف ، واستيقنوا ان كل ما سيأتون به لن تكون له قيمة وسيبدو امام عظمة القرآن قزما ضئيلا فانصرفت عندئذ دواعيهم عن وعي وادراك لا عن جبر وارغام عن هذه المعارضه ، وكفت عنها العرب لعلمهم بأنها غير ممكنة • يقول القاضي :

(ومتى قيل : انهم عدلوا عن المعارضه لوضوح امر القرآن ، ومزيته فى رتبة الفصاحة ، وانه مباين لما جرت بمثله العادة ، فهو معجز لا محالة ـ

ولولا علمهم

فهذا هو الوجه الذي نصرنا ، وبينا صحته . (١) ويقول في موضع آخر موضحا الفرق بين مفهومه عن الصرفة ومفهوم الآخرين . " واعلم ان الخلاف في هذا الباب أنا نقول ان دواعيهم انصرفت عن المعارضة لعلمهم انها غير ممكنة على ما دللنا عليه ولولا علمهم بذلك لم تكن لتنصرف دواعيهم ، لانا نجعل انصراف دواعيهم تابعا لمعرفتهم بانها متعذرة ، وهم يقولون : ان دواعيهم انصرفت مع التأتي ، ولأجل انصراف دواعيهم لم يأتوا بالمعارضة مع كونها ممكنة فهذا موضع الخلاف (٢) " .

والحق ان هذا المفهوم يتصل في حقيقته الى كلام الجاحظ . فالجاحظ — كما رأينا — قد ساق في تفسير سكوت القوم المطلق عن المعارضة مع تواجد الدواعي القوية أمرين : انهم سكتوا مع قدرتهم عليها ، ورفقة لانه غير معقول . او انهم سكتوا لاحساسهم بسمو القرآن ورفعة منزلته وانهم غير قادرين على المعارضة ولو فعلوا لانكشف امرهم ، وظهر جهلهم امام الناس . وهذا ما يقوله القاضي عبد الجبار بالذات بل انه ينقل تفسيري الجاحظ نفسهما ويرفض الاول لمخالفته المنطق والعقل ويتبنى الثاني ، ويجعله المقصود بمفهوم الصرفة . انظر اليه يردد رأى الجاحظ ويقول : لا يخلو حال العرب الذين هم النهاية في الفصاحة في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم من ان يكونوا عالمين من حال القرآن ما هو عليه او شاكين فيه او معتقدين لخلافه ، فان كانوا عارفين بحاله لم يخل من وجهين اما ان يعلموا انه في حكم المعتاد .. ولو كانوا عالمين بذلك اضطرارا لم يجز ان يتركوا المعارضة البتة .. وان كانوا عالمين من حال القرآن انه خارج عن طريقة العادة فهو الذي قلناه ، وبينا انه لأجله عدلوا عن المعارضة لا لضرب من ضروب الشبه . (١) " ولكن الفرق بينه وبين الجاحظ ان الجاحظ — على وجاهة التعليل الذي قدمه — كان يحس انه غير كاف تماما في تفسير السكوت المطلق عن المعارضة . فلجأ الى دعمه بأن الله قد صرف هممهم بعد ذلك عن المحاولة حتى لا يكون لاهل الشغب متعلق . واما القاضي عبد الجبار فقد اكتفى بهذا التفسير فقط ولم يشأ ان يحمل الأمور اكثر مما تحتمل . ان القوم قد انصرفوا من تلقاء انفسهم ولم يصرفهم احد ولم تتسلط عليهم اية قوة تحول بينهم وبين ما يفعلون . وهكذا

---

١ — المغنى : ١١/٣٤٢
٢ — المغنى : ١١/٣٢٤

١ — المغنى : ١١/٢٨٨

يكون القاضي عبد الجبار قد استفاد من كلام الجاحظ . ووجد فيه الدليل المقنع الذي كان احب الجاحظ ان يدعمه . ويضيف اليه جدا آخر منوط في قول لم يرض عنه عبد الجبار . وبذلك استطاع القاضي ان يصرف النظر عن اهمية الحديث في مسالة (الصرفة) وان يخرجها من نطاق البحث في اعجاز القرآن لانها ليست ذات خطر في هذا الشأن ومع ذلك فان القاضي الجدل الذي لا يريد ان يدع للخصم اية شبهة يتعلق بها للطعن في اعجاز القرآن او توجيه المطاعن اليه اذا أحس ان هذا الخصم قد يجادل في مسالة صرف الله الهمم والنفوس عن المعارضة . فان القاضي يمكن ان يجاريه في الجدل حتى النهاية فيقول له هذه العبارة التي لا مزيد عليها : " ان قال قائل : لو كانوا يقدرون على المعارضه ولا نصرفت هممهم ودواعيهم . الا كان يكون دلالة النبوة ؟ قيل له : لو صح ذلك لكان يدل على نبوته صلى الله عليه وسلم لأن العادة لم تجر بانصراف دواعي الجمع العظيم عن الأمر العظيم مع التقريع والتحدي والتفاخر الشديد . وكذلك فلو انه تعالى شغلهم عن تأمل حال المعارضة لكان ذلك معجزا لكنا قدمنا ان ذلك يوجب قلب الدواعي وقلب العادة وهذا بعيد لكنه ان صح وتأتى فلا يمتنع ان يكون دالا على النبوة . "(١)

ب — الاخبار عن المغيبات : وهو ايضا من الاتجاهات التي تسود في البيئة الاعتزالية في تعليل الاعجاز القرآني . وكان النظام اول من تحدث عن هذا الجانب . فالنظام الذي انكر اعجاز القرآن في نظمه وتاليفه كان يرى مع ذلك انه حجة للنبي من وجه آخر هو اخباره عن المغيبات من الأمور وذكره لاخبار تحقق وقوعها بعد ذلك في المستقبل . وكان الاخبار عن الغيوب احد وجوه الاعجاز الثلاثة عند الرماني وقد شاع هذا الجانب من جوانب الاعجاز القرآني عند كثير من الباحثين في قضية الاعجاز . فالباقلاني الاشعري — كما سيجيء — ان ذكرنا يجعل مناط الاعجاز في ثلاثة امور : البلاغة، وما فيه من القصص الديني وسير الانبياء، والاخبار عن الغيوب . ويرى الخطابي ايضا في ذلك وجها من وجوه الاعجاز . ولكنه لا يتحمس له كثيرا . ولا يطيل الوقوف عنده . ويعلن تحفظه عليه بقوله : " زعمت طائفة ان اعجازه انما هو بما يتضمنه

---

١ — المغني : ٢٢١/١١ ٢ — مسالة بيان اعجاز القرآن للخطابي ٢٤ :

من الاخبار عن الكوائن في مستقبل الزمان .. قلت : ولا شك ان هذا وجه
اشبه من اخبار [illegible] من انواع اعجازه . ولكن ليس بالأمر العام الموجود
في كل سورة من سور القرآن وقد جعل سبحانه في صفة كل سورة ان تكون
معجزة بنفسها لا يقدر احد من الخلق ان يأتي بمثلها . فقال : (فأتوا بسورة
من مثله) من غير تعيين فدل على ان المعنى غير ما ذهبوا اليه ».(٢) [illegible]
القاضي عبد الجبار رأى الخطابي هذا وقال به واكثر حفاظه هو في قبلته
فلا يغرنا كثيرا ان نرى الحديث عن الغيبيات قسما للاعجاز لأن خروج من
[illegible] الخصوص . ومن ماهية واضحة الى ماهية ضيقة مغلقة . فنحسب
من القرآن في آية التحدي المطلقة ولم يخصص . ولذلك كان القول بهذا
الوجه في تفسير الاعجاز ضعيفا . وقال الزمخشري في القرن السادس بأخذ
بهذا الوجه . ويجعله الشق الآخر للاعجاز . فاعجاز القرآن من جهة نظمه
اولا ومن جهة الحديث عن مستقبل الأمور والمغيبات ثانيا . وقد عدت
الزمخشري كثيرا من هذا الباب . واشار اليه في اكثر من موضع .
ومهما يكن من امر هذا الوجه . وقيمته في الاعجاز [illegible] الصحيح او [illegible]
فانه كان من المزايا المعجزة القيمة التي اختص بها القرآن الكريم [illegible]
نظائر [illegible] اليه . لأنها فضل آخر لكتاب الله [illegible] جديد على [illegible]
[illegible] علم الغيب . وليس في [illegible] البشر او طاقتهم الا [illegible] .

جـ - الجانب البلاغي : واما الاتجاه الثالث في دراسة اعجاز القرآن فهو
الاتجاه البلاغي . ولم ينازع احد من المعتزلة . ولا غيرهم في [illegible] هذا الوجه
في كتاب الله ←

وحتى النظام والشرذمة القليلة التي [illegible] على رأيه في ذلك المفهوم الزائف للصرفة قالت عن القرآن : انه في مستوى الكلام البليغ العربي ، واذا كانت لم تعط ملكة السحر والاقناع على كل نوع من انواع القول عند البشر الا انها لم توجه هذا الفضل البلاغة او حرمانه محروم الحظ منها . وذهبت عامة المعتزلة وعلماء المسلمين جميعا على ان القرآن معجزة ببلاغته لا سبيل الى مداناتها ، وهو خروج عن مقدور البشر وطوقهم ، وانما تحدى العرب بهذا الوجه لا غيره . لم يتحدهم بما فيه من تشريع ، ولا بما فيه من قصص الماضين وانباء الحاضرين ولا بما فيه من الاخبار عن المغيبات ومستقبل الأمور ان هذه كلها امور تضيف الى القرآن فضلا ومزية ولكن وجه الاعجاز الحقيقي الذي تحدى به العرب انما هو اسلوبه في التعبير وطريقته في الاداء . ويمكننا ان نلاحظ في البيئة الاعتزالية اتجاهين في دراسة اسلوب القرآن واظهار جانب الاعجاز فيه . وهذان الاتجاهان هما :

١ : نظرية النظم : التي تقول ان اعجاز القرآن في نظمه وتأليفه ، ويبدأ هذا الاتجاه بالجاحظ الذي اعلن في اكثر من موضع انه دل على عجز القرآن واعجازه بنظمه البديع الذي لا يقدر على مثله العباد . وقد وضع الجاحظ في ذلك - كما نعرف - كتابا خاصا سماه (نظم القرآن) ولكن الكتاب مفقود مما حرمنا من معرفة السبيل التي سلكها الجاحظ في تفسير هذا النظم ودراسته . ولكن الاشارات القليلة المبثوثة بين ثنايا كتب الجاحظ الأخرى دلتنا على ان فكرة النظم عند الجاحظ هي - فيما نرى - فكرة لفظية تعتمد على حسن الصوغ . وكمال التركيب ، ودقة التأليف . فهي من حيث اللفظة المفردة تراعي فيها بعض شروط الفصاحة كحسن الانتقاء ودقة الاختيار بحيث تكون خفيفة على اللسان في النطق ، سهلة المخرج ، شهية الوقع في الأذن بما يكون بين حروفها من [illegible] وانسجام ، وان تكون سهلة مونقة بعيدة عن الغرابة والحوشية والتعقيد ، وان تكون غير ساقطة ولا عامية وهي لفظة ملائمة المعنى ، مشاكلة للغرض الذي تحدث فيه تطبيقا لقاعدة مراعاة مقتضى الحال ، والايفاء بحق المقام . وهي بعد ذلك من حيث التركيب والتأليف في سياق الكلام تعتمد على مراعاة التجانس والانسجام بين الألفاظ المفردة حينما تسلك الى جانب بعضها بعضا ، فلا يبدو هنالك تنافر بين اجزاء الكلام بل يبدو متلاحما آخذا بعضه [illegible] بعض ، حتى كأنه أفرغ افراغا واحدا وسبك سبكا واحدا ، وعندئذ [illegible] اللسان سهلا رخوا دون ان يتعثر بعقدة او صعوبة ، ونتيجة لذلك ترتاح الأذن لهذا الكلام ايضا وتهش له الاسماع . تلك هي فكرة النظم [illegible] الجاحظ . وهي كما نرى فكرة لفظية تنظر الى الشكل الخارجي للكلام [illegible] جمال الصياغة . ولا عجب في ذلك فقد رأينا فيما سبق [illegible] الجاحظ

بالشكل واهتمامه به واعطاه كثيرا من المزية والفضل حتى اعلاه على المعنى وجعل فيه مقياس الجودة والحسن . والحق ان تصور الجاحظ للنظم على هذا الشكل يمكن ان يتحول في حقيقته الى فكرة الفصاحة التي تحدث عنها المتأخرون وخاصة ابن سنان الخفاجي في كتابه سر الفصاحة الذي جعل الفصاحة وصفا مقصورا على الالفاظ والبلاغة وصفا للالفاظ مع المعاني ثم قسم شروط الفصاحة الى قسمين فالاول منها يوجد في اللفظة الواحدة على انفرادها من غير ان ينضم اليها شيء من الالفاظ وتؤلف معه . والقسم الثاني يوجد في الالفاظ المنظومة بعضها مع بعض ثم مضى الخفاجي بعد ذلك يتحدث عن كل من هذين القسمين وشروطه بما لا يخرج كثيرا عما قاله الجاحظ بل ان ابن سنان نقل كثيرا من اقوال الجاحظ في ذلك (١) على ان نظرية النظم عند الجاحظ يدخل في مفهومها بالاضافة الى ما تقدم اسلوب القرآن في التعبير وطريقته في الاداء بشكل متميز يخالف ما تعارف عليه العرب من افانين القول وطرائق الكلام ، لأن كلام العرب المعروف موزون ومقفى ومسجوع . ولكن القرآن باين جميع ذلك فهو منثور غير مقفى على مخارج الاشعار والاسجاع .

ويبدو ان مفهوم النظم لم يكن غريبا على البيئة الاعتزالية، ولعل كتاب الجاحظ في نظم القرآن قد حظي باهتمام كبير، فنحن نجد في اوائل القرن الرابع ابا علي محمد بن يزيد الواسطي المعتزلي (ت : ٣٠٦هـ) يضع هو ايضا كتابا يرجع فيه اعجاز القرآن الى نظمه وتأليفه . وعنوان الكتاب (اعجاز القرآن في نظمه وتأليفه) وهو كتاب مفقود ايضا لم يصل الينا حتى نعرف شيئا عن مذهب الواسطي او مفهومه عن النظم ولكننا نستطيع ان نحس بقيمة الكتاب وندرك بعضا من اهميته اذا علمنا ان عبد القاهر الجرجاني قد اهتم بكتاب الواسطي اهتماما كبيرا فوضع عليه شرحين : شرحا كبيرا سماه المعتضد وشرحا آخر اصغر منه . وربما تعدى مدى استفادة عبد القاهر هذا الكتاب وهو يضع نظريته على صورتها المتكاملة . كما وضع ابن الاخشيد المعتزلي المتوفى (٣٢١هـ) كتابا عنوانه (نظم القرآن) وهو كتاب مفقود ايضا لا نعرف عنه الا اسمه . وهكذا فان مفهوم النظم ـ كما نرى ـ كان منتشرا في البيئة الاعتزالية مقياسا يكشف اعجاز القرآن . وتظهر به اسراره ودقائقه .

وعلى الرغم من ان كتاب الجاحظ في نظم القرآن لم يحظ عند الباقلاني الاشعري بالقبول ولم ينل منه الاعجاب والتقدير . اذ قال فيه : " وقد صنف الجاحظ في نظم القرآن كتابا لم يزد فيه على ما قاله المتكلمون قبله ، ولم يكشف عما يلتبس في اكثر هذا المعنى "(٢) الا انه قد تبنى الجانب الآخر من نظرية النظم عند الجاحظ ، وفسر بها اعجاز القرآن والح على هذا الجانب الحاحا شديدا وهو ان موطن الاعجاز في القرآن

١ـ انظر سر الفصاحة : ٥٩ـ١٥ ٢ـ اعجاز القرآن : ٦

نظام التأليف للمألوف من أساليب القول عند العرب • ولعل الحاج ابا القاسم [illegible]
على تفسير النظم بهذا المدلول والذي حمله هاشم الجبائي على ان يعجب بالاسم
فانكر ان يفسر اعجاز القرآن بكونه [illegible] على المألوف من اساليب النظم والتأليف
التي عرفها القوم ولم يبق ذلك عنده يكسب الكلام فصاحة او بلاغة فقد يكون الاسلوب افصح
من الاخر على الرغم من اختلافهما في طريقة النظم واسلوب التأليف ويعزو ابو هاشم فصاحة
الكلام الى اللفظ والمعنى معا بان يكون اللفظ جزلا والمعنى حسنا • ويأتي القاضي
عبد الجبار فيتفق مع استاذه ابي هاشم في رأيه ثم يخالفه في الجزء الاخير
فيتفق معه في ان نظم القرآن في [illegible] في الاسلوب ليس هو وجه الاعجاز [illegible]
عليه مدار الحجة ولذا كان في هذا النظم على العموم قد لا يقوى حجة للاعجاز [illegible]
من انواعها الا انه ليس هو الاساس الذي يعتمد عليه القول ثم يحمل القاضي عبد
الجبار على الرأي الاخر من نظرية استاذه التي تجعل الاعجاز [illegible]
ليس فيهما يحتاج الى تعليق طويل مخالفة ولنه قد اعتمد في ما حسنه
[illegible] قضية الاعجاز فهم طريقة فيها هو الخطابي من ان الكلام لا يقوم
والمعنى فقط بل يحتاجان الى عنصر ثالث هو الرباط الناظم لهما • يقول [illegible]
الكلام بهذه الاشياء الثلاثة : لفظ حامل ومعنى به قائم ورباط لهما ناظم • واذا
تأملت القرآن وجدت هذه الامور منه في غاية الشرف والفضيلة حتى لا ترى شيئا
من الالفاظ افصح ولا اجزل ولا اعذب من الفاظه ولا ترى نظما احسن تأليفا واشد تلاؤما
وتشاكلا من نظمه • واما المعاني فلا خفاء على ذي عقل انها هي التي تشهد لها
العقول بالتقدم في ابوابها • • وقد توجد هذه الفضائل الثلاث على التفرق في
انواع الكلام فاما ان توجد مجموعة في نوع واحد منه فلم توجد الا في كلام العليم
القدير • • فتفهم الآن واعلم ان القرآن انما صار معجزا لانه جاء بافصح الالفاظ في
احسن نظوم التأليف مضمنا اصح المعاني (1) •

ولا شك ان القاضي عبد الجبار قد استفاد من كلام الخطابي هذا وانتهى [illegible]
على اعتقاد [illegible] رأي استاذه ابي هاشم حين قال ان فصل الكلام لا يقتصر
على اللفظ والمعنى فقط ولا يمكن ان يكونا وحدهما مجتمعين اساس البلاغة وعلة
الفصاحة ولان في هذا اهمالا للعنصر الثالث الذي تحدث عنه الخطابي وهو توخي
الالفاظ ونظامها في ما طلال السياق • ولذا كان الخطابي لم يتحدث عن ماهية
هذا الرباط الذي يجمع الالفاظ والمعاني • ولم يحدد مفهوم النظم الذي [illegible]
بينهما • فان القاضي عبد الجبار قد توقف عند ذلك فبين ان الكلام يفتقر ان يضم
على طريقة مخصوصة • ولا بد ان تراعى في هذا [illegible] صفات محددة للكلمات مثل الابدال

---

1 - بيان اعجاز القرآن للخطابي ٢٤

والتقديم والتأخير وحركات الاعراب . ان هذه الصفات التي تحدث عنها عبد الجبار وأرجع الى ملاحظتها في الضم والتأليف فضل الكلام هي باختصار معاني النحو واحكامه التي اطال عبد القاهر الجرجاني فيما بعد الحديث عنها ، واطنب في شرحها واقام عليها نظرية النظم التي اصبحت تعرف به وتنسب اليه . ومن الواضح ان الفرق بين نظم الالفاظ عند الجاحظ ونظمها عند عبد الجبار فرق كبير . فبينما لم يلاحظ الجاحظ – كما ذكرنا – الا تلك الجوانب الشكلية التي تتعلق بتلاؤم حروف اللفظة وانسجامها وبعدها عن الغرابة والحوشية لاحظ عبد الجبار في النظم المعنى العميق الذي يحدده تعلق اللفظ باللفظ او المعنى بغيره . ولاحظ ما [illegible] الكلام من روابط معنوية وما تمليه وتفرضه . ولان [illegible] حيث كان يمكن للقاضي عبد الجبار ان يكون هو صاحب نظرية النظم [illegible] [illegible] سبحانه الطريق العملي وراح يقيس عليها نصوص القرآن [illegible] . كما [illegible] انشغل بالجدل الفلسفي ولما هي وصفته المباحث الكلامية من وجهه [illegible] نظرية النظم التي وضع مبادئها فضل بحث او تأمل [illegible] كلامه [illegible] [illegible] . ثم جاء عبد القاهر الجرجاني فاستفاد من آراء عبد الجبار [illegible] واضحة فاخذ كلامه وكلام امثاله [illegible] ثم جاء جاحظي قبله فبين اولا ان الحديث عن مزية النظم لا يعني به الخلاف الطريقة في التأليف والاتيان بنظم خارق للعادة . يقول : معلوم ان المعنى في دليل الاعجاز على النظم ومعلوم كذلك انه ليس الدليل في التحدي بنظم لم يوجد من قبل قط بل في ذلك مضموما الى ان يكون ذلك النظم وفي معانيها مما يعرف من ضروب النظم ، وما يعرفه اهل العصر من انفسهم انهم [illegible] [illegible] التي لا يحضر فيها شك لواحد منهم انه لا يستطيعها[1]

ثم اخذ اشارات عبد الجبار عن توخي معاني النحو بين اجزاء الكلام فتوسع فيها وراح يفتق ويمد الحديث عنها ويستشهد لها بالامثلة حتى تكاملت نظرية النظم على يده تكاملا لا مزيد عليه ، وكادت لا تعرف الا به . ثم وصل الى الزمخشري فتجد [illegible] هو ايضا نظرية النظم ، ويفسر بها الاعجاز القرآني ، ويشير الى النظم في [illegible] من مواضع من الكشاف مبينا انه مقياس معرفة الاعجاز وبيان اسراره ويستخدم الزمخشري لبيان هذا النظم علمي المعاني والبيان وعلم المعاني بصورة خاصة ويمضي في تطبيقها تطبيقا شاملا عاما في تفسيره للقرآن [illegible] ملاحظا بوضوح [illegible] ووعي كامل تلك الروابط والعلاقات النحوية التي تربط بين اجزاء الكلام على نحو ما اشار اليه القاضي عبد الجبار وتوسع في الحديث عنها عبد القاهر كما ذكرنا . وقد مضى الزمخشري يطبق نظرية النظم التي وعيها مكاملة تامة عن يدي عبد القاهر بدقة تامة مستوعبا جميع ما كتبه الجرجاني استيعابا لا مزيد عليه فقد استفاد من جميع وجوه النظم التي تحدث عنها عبد القاهر في دلائل [illegible] استفاد من مباحثه من التقديم والتأخير

١ـ الرسالة الشافية : ١٢٣

والحذف والذكر ومن التعريف والتنكير ، والخبر والانشاء والاغراض البلاغية التي يخرجان اليها ومن الفصل والوصل والحروف التي تستعمل لذلك والفروق الدقيقة التي توجد بينها ، واستفاد من حديثه عن اسلوب [illegible] والاطناب واستفاد من مباحثه في علم البيان من حديثه عن الكناية والاستعارة والتشبيه والمجاز وغيرها . كما يقول شوقي ضيف ، يطبق ذلك تطبيقا دقيقا على آي الذكر الحكيم وكأنه لم يترك صغيرة ولا كبيرة مما ألم به عبد القاهر الا ساق عليها الامثلة الكثيرة من القرآن الكريم [1] ولكن عمل الزمخشري لم يكن اول تطبيق عملي شامل لنظرية النظم بمفهومها الدقيق العميق هذا كما وجده عند عبد القاهر فحسب ولكنه استطاع ايضا ان يضيف اليها ابحاثا كثيرة من الصور والاشكال بذلك ، لاكتمال نظرية النظم بمفهومها الادبي المختلفة حيث صارت [illegible] اشكالا عامة حتى كاد البلاغيون بعده ، الا يضيفوا اليها شيئا جديدا ذا بال .

٢- نظرية الالوان البلاغية : واما الاتجاه الثاني في دراسة اسلوب القرآن وبيان وجه الاعجاز فيه فقد اتجه الى معرفة [illegible] عن طريق الالوان البلاغية المختلفة . وقد تمثل ذلك كما رأينا في عمل الرماني في رسالته النكت حيث رد الاعجاز الى وجوه بلاغية عشرة هي الايجاز والتشبيه والاستعارة والتلاؤم و الفواصل والتجانس والتصريف والتضمين والمبالغة وحسن البيان [illegible] يتحدث عن كل وجه من هذه الوجوه ويطبقه على القرآن ويستشهد له [illegible] والنصوص . وكان الرماني قد استفاد من تلك المباحث الكثيرة التي بحثت في فنون البلاغة والوان البديع المختلفة كمباحث الفراء [illegible] والجاحظ وابن قتيبة والمبرد وثعلب وابن المعتز وغيرهم من جمع [illegible] هؤلاء [illegible] لكثير من الوان واقسام البلاغة الموجودة في القرآن [illegible] الطريق [illegible] فاستطاع ان يستخرج من هذه الدراسات جميعا بحثا في اعجاز القرآن يرجعه الى الوجوه البلاغية [illegible] فيه . ولكنه ينبغي ان نلاحظ ـ كما سبق ان لمحنا خلال دراستنا لرسالة الرماني ـ ان فكرة النظم لم تكن غائبة عنه فهو في هذه المباحث نفسها قد تحدث عن النظم [illegible] الذي [illegible] الرماني مراعاة التأليف للالفاظ بما يكون بينها من التلاؤم والانسجام وبعد عن التنافر والتقائه في هذا التأليف الى ثلاث طبقات بحسب ما يكون بينها من الائتلاف والانسجام وبعد عن [illegible] . وهذا هو ـ كما نعرف ـ مفهوم الجاحظ عن النظم . بل ان الرماني قد استشهد في هذا الباب بامثلة الجاحظ نفسها التي اوردها في معرض الحديث عن تلاحم اجزاء النظم او تنافرها واختلافها . كما ان الرماني نفسه ذكر كما رأينا ـ ان اعجاز القرآن لا يكمن في هذه الوجوه البلاغية وحدها ولا ان

١- البلاغة تطور وتاريخ : ٢٤٣

كل لون من الوانها هو معجز في حد ذاته بل اشار الى ان اعجازها في جملتها الفنية وفي شيء آخر هو مراعاة الحروف في النظم والتأليف . وهكذا نستطيع القول ان الرماني وهو يوجه الاعجاز الى هذه الفنون البلاغية لم يهمل شأن النظم ولم يذهب عن ذهنه . ولكننا ينبغي ان نلاحظ ملاحظة أخرى ان مفهوم النظم الذي يتحدث عنه الرماني يشبه مفهوم الجاحظ فهو مفهوم شكلي بسيط ولا يتعدى الالفاظ وتركيبها في الكلام بما يبرز جمالها الصوتي وايقاعها الموسيقي ويجعلها خفيفة النطق على اللسان مأنوسة الوقع في الاسماع . ولذلك - فيما نرى - لم يكن لحملة الباقلاني عليه كبير مسوغ . فالرماني لم يقل - كما يقوله الباقلاني - (ان بعض هذه الوجوه بانفرادها قد حصل فيه الاعجاز من غير ان يقارنه ما يحل به من الكلام ويفضي اليه (١)) ولكنه أحصر وجوها يحصل بها من الكلام مراعاة نظمه وتأليفه ومع ذلك فان قول الباقلاني اذا استثنينا ما فيه من هجوم على الرماني هو صحيح في جملته . فان هذه الوجوه البلاغية وحدها لا يمكن ان تكشف عن اعجاز القرآن لان الأمر - كما يقول الباقلاني - ان (هذه الوجوه اذا وقع التنبيه عليها أمكن التوصل اليها بالتدرب والتعود والتصنع لها وذلك كالشعر الذي اذا عرف الانسان طريقه صح منه التعمل له وامكنه نظمه (٢)) ولأنه لا اهمية لأية صورة بلاغية ما لم يطالع فيها الاسلوب والنظم والتأليف بالمعنى الجليل الذي تحدث عنه القاضي عبد الجبار والجرجاني والزمخشري .

ولما كان الشريف المرتضى أيضا من جملة الذين يرون الوجه في اعجاز القرآن هو الوان البلاغة وفنون المجاز المتعددة فهو على الرغم من انه لم يشر الى ذلك اشارة صريحة واضحة ولم يتحدث عن رأيه في هذا الموضوع الا ان ذلك هو ما يمكن ان يشتم من عبارته التالية : " الكلام قد دخله الحقيقة والمجاز ويحذف بعضه وان كان مرادا ويختصر حتى يفهم ولو بسط لكان [illegible] . وفي هذه الوجوه التي ذكرناها تظهر فصاحته وتقوى بلاغته . وكل كلام خلا من مجاز وحذف واختصار واقتصار بعد عن الفصاحة وخرج عن قانون البلاغة (٣)) فمن

١- اعجاز القرآن : ٢٧١

٢- اعجاز القرآن : ١٠٧

٣- امالي المرتضى : ٢/٣٥٠

الواضح ا٣ الصور البلاغية عند الشريف المرتضى في مجاز وحذف وذكر وايجاز واطناب هي مقياس القول البليغ ، وميزان الحكم عليه •

ولعلنا لاحظنا ايضا ان علوم البلاغة الثلاثة ، وخاصة علمي المعاني والبيان منها - كانت وسيلة الزمخشري في الكشف عن اعجاز القرآن ، ولكن الفرق ها هنا [illegible] بين منهجه وه فرق كبير ، فان هذه الصور البلاغية على اختلافها ليست مقصودة لذاتها ، ولا ينظر اليها مجردة بل تأتي اهميتها في انها ادوات النظم ووسائله التي يمكن ان يعتمد عليها حتى تتحقق له تلك الصورة المثالية التي ورد عليها اسلوب الذكر الحكيم •

وخلاصة القول ان دراسة نظرية اعجاز القرآن عند المعتزلة قد ابتدأت بالقول بالصرفة على يدي النظام ، وانتهت الى انه معجز من جهة نظمه وتأليفه • فأما صرفة النظام المزعومة فلم تصر في البيئة الاعتزالية ولم يكد [illegible] اجد منهم ، او يدافع عنها [illegible] الا بحال • واما الصرفة بالمفاهيم الأخرى التي تحدثنا عنها فانها لم تكن لتحجب بلاغة القرآن الفريدة ، او تتنكر لعلو قدره وتميزه في سلم البيان • وكاد المعتزلة جميعا يطبقون على القول بان وجه اعجاز القرآن انما هو نظمه البديع وتأليفه العجيب الذي فاق مقدور البشر ولكنهم - كما رأينا - تفاوتوا في الحديث عن هذا النظم وبيان مفهومه • فبينما بدأ في صورة شكلية بسيطة عند الجاحظ والرماني انتهى الى صورته الفنية الممتازة عند القاضي عبد الجبار والزمخشري مارا بجهود عبد القاهر الجرجاني الأشعري القيمة المهمة •

الفصل [illegible]

[illegible]

ذكرنا فيما سبق أن اصطلاح المعتزلة للمجاز [illegible] في [illegible] البحث [illegible] [illegible] [illegible] هذا الفصل [illegible] •

وأول ما نلاحظ أن [illegible] المجاز كمصطلح [illegible] أبو [illegible] [illegible] قبل [illegible] [illegible] [illegible] مجاز القرآن) [illegible] بالمعنى الاصطلاحي [illegible] إلى [illegible] الأساليب [illegible] [illegible] ([illegible]) [illegible] [illegible] غير المغضوب عليهم ولا الضالين) [illegible] بالمعنى الاصطلاحي [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] المجاز المرسل • [illegible] أن [illegible] استعمل المجاز أحياناً بمعناه الاصطلاحي إلا أن ذلك قد وقع في الكتاب [illegible] المعنى الاصطلاحي [illegible] في الكتاب [illegible] [illegible] المعنى [illegible] أن يكون في اللغة مجاز [illegible] في القرآن [illegible] المجاز [illegible] في [illegible] في اللغة [illegible] [illegible]

---

١ - مجاز القرآن ٢ / ١٣٩

٢ - مجاز القرآن ١ / ٢٥

٣ - المرجع السابق ١ / ٢٩٠

٤ - المرجع السابق ١ / ١٨١

الأول [illegible] وعرضنا وقع منه فى بعض الآيات القرآنية وشرحها بما يدل على ادراكه الواضح لمعناه الذى اصطلح عليه ، كما وضع أول تعريف دقيق للاستعارة . ونراه فى مواضع متفرقة من كتابيه الحيوان والبيان والتبيين يشير الى المجاز والى الاستعارة اشارات واضحة الدلالة تعد من أولى المحاولات فى تحديد مفهوم المجاز وايضاحه ، وتحديده بالاستعمال الحقيقى له فى معناه الذى اتفق عليه عند البلاغيين بعد ذلك .

وقد نسب ابن تيمية أولية استعمال المجاز وذيوعه وانتشاره الى المعتزلة ، وبين أن هذا الاصطلاح حادث وبدعة جديدة لم يكن [illegible] من قبل ، وأول ما أذيع فى بيئة المعتزلة والمتكلمين عامة . يقول : ((تقسيم الالفاظ الدالة على معانيها الى حقيقة ومجاز . وتقسيم دلالتها أو المعانى المدلول عليها ان استعمل لفظ الحقيقة والمجاز فى المدلول أو فى الدلالة ، فان هذا كله قد يقع فى كلام المتأخرين ، ولكن المشهور أن الحقيقة والمجاز من عوارض الألفاظ . وبكل حال فهذا التقسيم هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة الاولى ، لم يتكلم به أحد من الصحابة ، ولا التابعين لهم باحسان ، ولا أحد من الأئمة المشهورين فى العلم ، كمالك والثورى والأوزاعى وأبى حنيفة والشافعى ، بل ولا تكلم به أئمة اللغة والنحو كالخليل وسيبويه وأبى عمرو بن العلاء ونحوهم . وأول من عرف أنه تكلم بلفظ المجاز أبو عبيدة معمر بن مثنى فى كتابه ، ولكنه لم يعن بالمجاز ما هو قسيم الحقيقة وانما عنى بمجاز الآية ما يعبر عن الآية .. وانما هذا اصطلاح حادث ، والغالب أنه كان من جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلمين ، فانه لم يوجد فى كلام أحد من أهل اللغة والأصول والتفسير ونحوهم من السلف))(١) .

وقد اختلف المسلمون ـ فيما بعد ومنذ فترة مبكرة ـ حول قضية المجاز فى القرآن الكريم . وكان لهم فى ذلك آراء مختلفة ، وكانت بداية الخلاف والجدل ـ على ما يظهر ـ حول تلك الآيات التى وردت فيها الصور المجازية التى توهم التشبيه بين الله ومخلوقاته . ومنهم من حملها على ظاهرها [illegible] من باب الحقيقة ، ومنهم من [illegible] عن وجهها ، وأولها عن ظاهرها [illegible] عنده من باب المجاز . وقبل المسلمين اختلف اليهود والنصارى أيضا حول أمثال هذه الصور التى توهم التشبيه ، والتى وردت فى كتبهم المقدسة كالانجيل والتوراة والزبور . وقد حدثنا عن ذلك ابن قتيبة فى مقدمة كتابه (تأويل مشكل القرآن) حديثا طويلا ، وساق لنا شيئا من اختلافات اليهود والنصارى حول أمثال هذه الصور ، وتفاوتهم فى فهمها ، فمنهم من صرفها الى حقيقتها ، وفهم منها المعنى الظاهرى فوقع فى التشبيه والتجسيم ، ومنهم من أولها

---

١ ـ كتاب الايمان : ٣٤

تأويلا مجازيا ، وتفرقوا تبعا لذلك الى فرق وأحزاب . ثم يذكر ابن قتيبة بعض الصور المجازية التي وردت في الانجيل وصرفها النصارى الى حقيقتها ، ثم يوضح رأيه في ذلك قائلا : « النصارى تذهب الى قول المسيح عليه السلام في الانجيل : ادعو أبي وأذهب الى أبي وأشباه هذا الى أبوة الولادة » (١) ثم يعلق على ذلك بقوله : « ولو كان المسيح قال هذا في نفسه خاصة دون غيره ما جاز لهم أن يتأولوه هذا التأويل في الله ، تبارك وتعالى عما يقولون علوا كبيرا مع صحة المجاز فكيف وهو يقوله في كثير من المواضع لغيره ، كقوله حين فتح فاه بالوحي : اذا تصدقت فلا تعلم شمالك ما فعلت يمينك ، فان أباك الذي يرى الخفيات يجزيك به علانية . واذا صليتم فقولوا : يا أبانا الذي في السماء ليتقدس اسمك . واذا صمت فاغسل وجهك وادهن رأسك لئلا يعلم بذلك غير أبيك » (٢) . ثم يسوق مثالا من التوراة وهو قول الله تعالى لداود عليه السلام : « سيولد لك غلام يسمى لي ابنا وأسمى له أبا » (٣) ويأخذ ابن قتيبة في تأويل ذلك ويحتج له بمنطق كلام العرب

وهكذا عرف الخلاف حول هذه المسائل عند غير المسلمين من أصحاب الديانات الاخرى ، ثم انتقل الجدل في ذلك الى المسلمين فاختلفوا أيضا حول ما ورد في القرآن الكريم من آيات التشبيه والتجسيم ، وانقسموا – كما انقسم من قبلهم اليهود والنصارى – الى شيع وأحزاب . فأخذ قوم هذه الآيات على ظاهرها وحملوها على حقيقتها وأنكروا وقوع المجاز فيها . وخالفهم آخرون في النظر الى الظاهر ، وأولوا هذه الآيات تأويلا مجازيا . ثم امتد الجدل الى المجاز نفسه فأنكره قوم بناء على ذلك وأقره آخرون . أنكر قوم وجود المجاز في لغة العرب عامة فقال « الاستاذ أبو اسحاق الاسفرايني : لا مجاز في لغة العرب » (٤) . وأنكر آخرون وجود المجاز في القرآن بصفة خاصة وحجتهم في ذلك أن المجاز يدل على المبالغة ، ويدخله الكذب ، وذلك ما ينبغي أن ينزه عنه القرآن الكريم .

يقول السيوطي : « وقد أنكر قوم وقوع المجاز فيه وقالوا : انه أخو الكذب ، والقرآن منزه عنه وأن المتكلم لا يعدل اليه الا اذا ضاقت به الحقيقة فيستعير وذلك محال على الله تعالى » (٥) . ومن حجج الذين لا يجيزون وقوع المجاز في القرآن أيضا : أن ذلك يؤدي الى حصول مطاعن في ذات الله تعالى وفي صفاته وفي كلامه . . أولها أن الله تعالى لو خاطب بالمجاز لكان يجوز وصفه بأنه متجوز مستعير ، وهذا غير لائق بالحكمة . وثانيها : أنه لا فائدة من العدول الى المجاز مع امكان الحقيقة ، فالعدول اليه

---

١ – تأويل مشكل القرآن : ٧٦ ٢ – ٣ : تأويل مشكل القرآن : ٧٦

٤ – المزهر : ٣٦٤/١ ٥ – معترك الأقران : ٢٤١/١

يكون عبثا لاحاجة اليه فيصير القرآن به يؤدى الى أن لا يعرف مراده ، فيفضى الى الالباس وهو منزه عنه . وثالثها : أن كلام الله تعالى حق وصواب وكل حق فله حقيقة وكل ماكان حقيقة فلا يدخله المجاز ..)[1] . كما يرى ابن تيمية أيضا أن المجاز لا وجود له فى القرآن بل لا وجود له فى اللغة عامة ، وتقسيم الالفاظ الى حقيقة وغيرها بدعة حدثت على أيدى الفرق والاحزاب ولم يعرفها الصحابة ولا السلف . والخلف فيه مختلفون يقول : ((لا مجاز فى القرآن ، وتقسيم اللغة الى حقيقة ومجاز تقسيم مبتدع محدث لم ينطق به السلف والخلف فيه على قولين ، وليس النزاع فيه لفظيا ، بل يقال : نفس هذا التقسيم باطل لا يتميز هذا عن هذا ، ولهذا كان كل ما يذكرونه من الفروق [illegible] انها فروق باطلة ، وكلما ذكر بعضهم فرقا أبطله الثاني))[2] ويمضى ابن تيمية فى احتجاجه لكون المجاز بدعة حدثت بعد أن لم تكن موجودة ، فيبين أن هذا المصطلح لم يوجد فى كتابة أحد من كبار الصحابة ، وأولهم الذى قال به - هو أحمد بن حنبل ، ولكن تفسير كلامه موضع خلاف حتى بين أصحابه أنفسهم . يقول ابن تيمية : ((وهذا الشافعى هو أول من جرد الكلام فى أصول الفقه لم يقسم هذا التقسيم ، ولا تكلم بلفظ الحقيقة والمجاز ، وكذلك محمد بن الحسن له فى المسائل [illegible] على العربية كلام معروف فى الجامع الكبير وغيره ، ولم يتكلم بلفظ الحقيقة والمجاز ، وكذلك سائر الائمة لم يوجد لفظ المجاز فى كلام أحد منهم الا كلام أحمد [illegible] فانه قال فى [illegible] فى قوله : (أنا) و (نحن) ونحو ذلك فى القرآن : هذا من مجاز اللغة . يقول الرجل : أنا سنعطيك ، أنا سنفعل ، فذكر أن هذا من مجاز اللغة . وبهذا احتج على مذهبه من أصحابه من قال : ان فى القرآن مجازا كالقاضى أبى يعلى وابن عقيل وأبى الخطاب وغيرهم . وآخرون من أصحابه منعوا أن يكون فى القرآن مجاز كأبى الحسن الجزرى وأبى عبدالله بن حامد وأبى الفضل التميمى بن أبى الحسن التميمى ، وكذلك منع أن يكون فى القرآن مجاز محمد بن خويز منداد وغيره من المالكية ، ومنع منه داود بن علي وابنه أبو بكر منذر بن سعيد البلوطى ، وصنف فيه مصنفا . وحكى بعض الناس عن أحمد فى ذلك روايتين . وأما سائر الائمة فلم يقل أحد منهم ولا قدماء أصحاب أحمد ان فى القرآن مجازا لا مالك ولا الشافعى ولا أبو حنيفة . فان تقسيم الالفاظ الى حقيقة ومجاز انما اشتهر فى المئة الرابعة ، وظهرت أوائله فى المئة الثالثة ، وما علمته فى المئة الثالثة اللهم الا أن يكون فى أواخرها ، والذين أنكروا أن يكون أحمد وغيره نطقوا بهذا التقسيم قالوا : ان معنى قول أحمد : من مجاز اللغة . أى مما يجوز فى اللغة ، أى

---

١ - الطراز : ١/٨٤

٢ - كتاب الايمان : ٤٦

يجوز فى اللغة أن يقول الواحد المعظم الذى له أعوان : نحن فعلنا كذا ونفعل كذا ، ونحو ذلك . قالوا : ولم يرد أحد بذلك أن اللفظ استعمل فى غير ما وضع له [1]) ثم يحاول ابن تيمية كمحاولة منه أيضا لنفى المجاز ابطال ما يقال من التفريق بينه وبين الحقيقة فينقضه بقوله :

((وقولهم اللفظ ان دل بلا قرينة فهو حقيقة ، وان لم يدل الا معها فهو مجاز ، فقد تبين بطلانه وأنه ليس فى الالفاظ الدالة ما يدل مجردا على . جميع القرائن اللفظية ما يحتاج الى جميع القرائن ، وأشهر أمثلة المجاز لفظ الأسد والحمار والبحر ونحو ذلك مما يقولون : انه استعير للشجاع والبليد والجواد ، وهذه لا تستعمل الا مؤلفة مركبة مفيدة مقيدة بقيود لفظيــــة [2])) .

ومن الواضح اذن من هذه النقول ان الجدل حول قضية المجاز ـ كما ذكرنا قبل قليـــل . قد بدأ منذ فترة مبكرة ولكنه ـ فيما يبدو ـ لم يكن قويا شديدا كما أصبح الحال فيما بعد عندما ظهرت الفرق والاحزاب ، واختلفت وجهات النظر الى الامور بين المشبهه والمعطلة والمعتزلة وأهل السنة وغير هؤلاء من الفرق ، ودخل المجاز كسلاح مهم فى خدمة هذه العقائــــد والاغراض الدينية جميعا ، فتوسع فى استعماله فريق خدمة لمذهبهم الاعتقادى ، وأحجم عن استعماله فريق آخر خدمة لغرضهم المذهبى أيضا ووقف فريق آخر منه موقف القصــــد والاعتدال . ولعل احساس ابن تيمية وأمثاله من الغيورين على الدين بأن المجاز قد خرج عن غايته أحيانا وأصبح مطية سهلة لاصحاب البدع والأهواء يتجاوزونه كيفما يشاؤون هو الذى كان يدفعهم الى هذا التطرف فى القول بانكار المجاز البته ، فى القرآن خاصة حينــــا ، وفى اللغة عامة حينا آخر . يقول ابن تيمية فى ذلك : ((عامة ضلال أهل البدع كان بهـذا السبب ، فانهم صاروا يحملون كلام الله ورسوله على ما يدعون أنه دال عليه ، ولا يكون الامر كذلك ، ويجعلون هذه الادلة حقيقة وهذه مجازا [3])) .

تلك هى الملابسات العامة التى كان يدور فى نطاقها الحديث عن المجاز . وسنحــاول دراسة المجاز عند المعتزلة ، وتبين وجهة نظرهم فيه ، وموقفهم من هذه القضيــــة من خلال الملاحظات التالية :

١ ـ يسلم المعتزلة بوجود المجاز فى اللغة العربية ، وبالتالى بوجوده فى القرآن الكريـــم لأن القرآن انما نزل بلغة العرب ، وعلى طرائقهم وأساليبهم فى القول والتعبير . ولغـــة العرب فيها الحقيقة والمجاز ، ولذلك جاء القرآن بهمـا جميعا . يقول القاضى عبد الجبار : ((ان القـرآن نزل بلغة العرب ، وفيه المجاز والحقيقة ، كما قال : (وكم قصمنا من قريـــة كانت ظالمة) وكما قال: (وان من قرية الا نحن مهلكوها قبل يوم القيامة أو معذبوها عذابــا شديــــدا) ان ذلك ذكر للقرية والمراد بها أهلها من المكلفين لأن القرآن لا يصــــح

---

١ ـ كتاب الايمان : ٣٥
٢ ـ كتاب الايمان : ٤٦
٣ ـ « « : ٤٧

ولا يحسن الا فيهم (١) والمعتزلة ليسوا بدعا في هذا على يشاركهم فيه عامة علماء المسلمين ، فلم ينكر المجاز في الفصيح الا قلة قليلة من الناس لا تكاد تحصى ، والمجاز بعد ذلك حقيقة واقعية في اللغة ولا سبيل الى انكارها ، وها هو ذا كلام العرب قديمه وحديثه مملوء بألوان مختلفة منه ، واذا كان القدماء لم يتحدثوا في هذه الالوان تحت أسماء ومصطلحات بلاغية ، ولم يضعوا لها تعريفات أو حدودا ، الا انها كانت اساليب بلاغية معروفة في أساليبهم ، وانما الحديث عنها تحت أسماء ومصطلحات هو الذي يعزى الى العصور المتأخرة على يد المتكلمين والمعتزلة بصورة خاصة بسبب الظروف التي تحدثنا عنها ، واذن فليس هنالك تعارض بين المعتزلة وأهل السنة أو غيرهم في مسألة التسليم بوجود المجاز في اللغة العربية وفي القرآن الكريم ، ولقد أنكر المعتزلة قول من نفى وجود المجاز في اللغة أو في القرآن فاتهمه الجاحظ بالجهل وأنه لا يعرف من لغة العرب قليلا ولا كثيرا ، كذلك نجد أهل السنة ينكرون هذا القول انكارا شديدا ، فها هو ابن قتيبة وهو من أكبر أعداء المعتزلة يرد على الطاعنين في العربية والقرآن بسبب المجاز والقائلين بعدم جوازه في أسلوب الذكر الحكيم ويتهمهم بأنه يلزم الكذب فيتهمهم بالجهل والغباء وسوء النظر ويوضح لهم أن المجاز ضرورة لغوية لا يستغنى عنها التعبير يقول : وأما الطاعنون على القرآن بالمجاز فانهم زعموا أنه كذب ، لأن الجدار لا يريد ، والقرية لا تسأل (اشارة الى قوله تعالى : (جدارا يريد أن ينقض ، وقوله : واسأل القرية التي كنا فيها) وهذا من أشنع جهالاتهم وأدلها على سوء نظرهم وقلة افهامهم ، ولو كان المجاز كذبا وكل فعل ينسب الى غير الحيوان باطلا كان أكثر كلامنا فاسدا لأنا نقول : نبت البقل وطالت الشجرة وأينعت الثمرة وأقام الجبل ورخص السعر ، ونقول : كان هذا الفعل منك كذا وكذا ، والفعل لم يكن وانما كون ، ونقول كان الله ، وكان بمعنى حدث والله جل وعز قبل كل شيء بلا غاية لم يحدث فيكون بعد أن لم يكن ، والله تعالى يقول : (فاذا عزم الامر) وانما يعزم عليه ، ويقول تعالى : (فما ربحت تجارتهم) وانما يربح فيها ، ويقول : وجاءوا على قميصه بدم كذب) وانما كذب به ، ولو قلنا للمنكر له : (جدارا يريد أن ينقض) كيف كنت قائلا في جدار على شفا انهيار رأيت جدارا ماذا ؟ لم يجد بدا من أن يقول : جدارا يهم أن ينقض ، أو يكاد أن ينقض أو يقارب أن ينقض؟

---

١ - طبقات المعتزلة : ١٥٢

وأيضا ما قال : فقد جعلته قالا ، ولا أحسبه يصل الى هذا المعنى فى شيء من لغات العجم الا بمثل هذه الألفاظ [1] ويقول السيوطى رداً على أبى اسحاق الاسفرايينى الذى أنكر المجاز فى لغة العرب : ((وحجتنا فى ذلك النقل المتواتر عن العرب لأنهم يقولون : استوى فلان على متن الطريق ولا متن لها ، وفلان على جناح السفر ، ولا جناح للسفر ، وشابت لمة الليل ، وقامت الحرب على ساق ، وهذه كلها مجازات ، ومنكر المجاز فى اللغة جاحد للضرورة ، ومبطل محاسن لغة العرب [2] على ان ابن تيميه نفسه الذى أنكر المجاز فى كتابه (الايمان) ورأى فيه كما وضعنا بدعة محدثة لم يعرفها السلف ، راح فى ((الرسالة المدنية) يتحدث عن صرف الكلام عن وجهه الظاهرى ويضع للتأويلات المجازية شروطا ينبغى مراعاتها وهذه لا يكون الا لشك أن هنالك حالات لابد فيها من اللجوء الى المجاز وتأويل الكلام به ، يقول : ((فاذا وصف الله نفسه بصفة أو وصفه بها رسول الله صلى الله عليه وسلم أو وصفه بها المؤمنون الذين اتفق المسلمون على هدايتهم ودرايتهم ، فصرفها عن ظاهرها اللائق بجلال سبحانه وتعالى وحقيقتها المفهومة منها الى باطن ما يخالف الظاهر ، ومجاز ينافى الحقيقة لابد فيه من أربعة أشياء ... [3])) ومضى يعدد هذه الشروط التى تبيح صرف الكلام عن ظاهره ، مما يدل على أن وجود المجاز أمر لابد منه فى بعض الحالات ، وهكذا يكون التسليم بوجود المجاز شيئا معترفا به عند الجميع على ان أهل السنة قد استفادوا من تحديد المعتزلة لمصطلح المجاز ، وراحوا يطبقونه بدورهم فى دراستهم للقرآن الكريم وتلمس اعجازه ووجه بلاغته وتفوقه ، ولكن الفرق بين المعتزلة وغيرهم كان فى هذا الشوط الذى ينبغى السير فيه فى تطبيق فكرة المجاز على القرآن ، فبينما توقف أهل السنة فى استعماله عند حد معين لا يكادون يجاوزونه مضى المعتزلة فى تطبيقه الى أبعد حد وأقصى درجة ، واذا كان الجميع يسلمون بأن فى اللغة الحقيقة والمجاز الا أن توسع المعتزلة فى المجاز يجعلهم يذهبون الى القول بأن معظم لغة العرب مجاز وأقلها حقيقة يقول ابن جنى : ((اعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة ، وذلك عامة الأفعال نحو : قام زيد ، وقعد عمرو ، وانطلق بشر ، وجاء الصيف ، وانهزم الشتاء ، الا ترى أن الفعل يفاد منه معنى الجنسية ، فقولك : قام زيد ، معناه : كان منه القيام أى هذا الجنس من الفعل ، ومعلوم أنه لم يكن منه جميع القيام ، وكيف يكون ذلك وهو جنس والجنس يطبق جميع الماضى وجميع الحاضر ، وجميع الآتى الكائنات من كل من وجد منه القيام ،

---

١ ـ تأويل مشكل القرآن : ٩٩ ـ ١٠٠

٢ ـ المزهر : ١/ ٣٦٤

٣ ـ الرسالة المدنية : ١٤

ومعلوم أنه لا يجتمع لإنسان واحد في وقت ولا في مئة ألف سنة مضاعفة القيام الداخل تحت الوهم . هذا محال عند كل ذي لب . فإذا كان كذلك علمت أن (قام زيد) مجاز لا حقيقة وإنما هو على وضع الكل موضع البعض للاتساع والمبالغة وتشبيه القليل بالكثير (١) .

فمن الواضح أن ابن جني المعتزلي قد اتسع في مدلول المجاز اتساعا كبيرا جدا . فجعل إطلاق الفعل غير مقيد من باب المجاز لأنه عنده قد يدل على معنى الجنس ، والجنس يتناول القليل والكثير ، والواحد والمتعدد . وهو إنما ينطبق على جميع أفراده بالصلاحية .

ويستدل ابن جني على ذلك بأن الفعل [illegible] أحيانا ما يدل على العموم أو النص [illegible] ما يدل على أن هو متعلقه بذلك يدل على صلاحه لتناول جميع أفراد الجنس ، ولذلك فإذا أريد من الفعل بعض أفراده كان حقيقة لا مجازا . يقول في أعقاب العبارة السابقة : ((ويدل على انتظام ذلك لجميع أفراده جنسه أنك تعمله في جميع أجزاء الفعل [illegible] قومة وقومتين ومئة قومة وقياما حسنا وقياما [illegible] ، فإعمالك إياه في جميع أجزائه يدل على أنه موضوع عندهم على صلاحه لتناول جميعها . قال أبو علي : قولنا : قام زيد بمنزلة قولنا : خرجت فإذا الأسد . ومعناه أن قولهم : خرجت فإذا الأسد تعريفه هنا تعريف الجنس ، كقولك : الأسد أشد من الذئب ، وأنت لا تريد أنك خرجت وجميع الأسد التي يتناولها الوهم على الباب . هذا محال واعتقاده اختلال . وإنما أردت : خرجت فإذا واحد من هذا الجنس بالباب ، فوضعت لفظ الجماعة على الواحد مجازا لما فيه من الاتساع والتوكيد والتشبيه . أما الاتساع فإنك وضعت اللفظ المعتاد للجماعة على الواحد ، وأما التوكيد فلأنك عظمت قدر ذلك الواحد بأن جئت بلفظه على اللفظ المعتاد للجماعة وأما التشبيه فلأنك شبهت الواحد بالجماعة لأن كل واحد منها مثله في كونه أسدا ، وإذا كان كذلك فمثله : قعد جعفر وانطلق محمد وجاء الليل وانصرم النهار .. (٢))) . وكما يجعل ابن جني كثيرا من الأفعال التي لم تقيد بما يلغي [illegible] الجنسية التي تدل على العموم على المجاز ، فإنه يرى أيضا شيوع المجاز في تلك الأفعال المطلقة غير [illegible] ، بما يوضحها لك ويدل عليه عنده من معنى الاتساع والعموم فقول القائل : ضربت عمرا ، مجاز أيضا من جهة التجوز في الفعل ، وذلك أنك إنما فعلت بعض الضرب لا جميعه ، ولكن من جهة أخرى وهي أنك إنما ضربت بعضه لا جميعه . ألا تراك تقول : ضربت زيدا ، ولعلك إنما ضربت يده أو إصبعه .. ولهذا إذا احتاط

---

١ ـ الخصائص ٤٤٨/٢

٢ ـ الخصائص : ٤٤٩/٢

جاء بهدل البعض ، فقال ضربت زيدا وجهه أو رأسه • نعم ثم انه مع ذلك متجوز •• ولهذا ما يحتاط بعضهم فى نحو هذا فيقول ضربت زيدا جانب وجهه الايمن)(1) •

ويؤكد شيوع المجاز وكثرة انتشاره فى اللغة مثلا استعمال التوكيد وهو دليل على سعة المجاز فى الكلام ، لأنه انما يجيء به لتأكيد الحقيقة ورفع المجاز • يقول ابن جنى : ((واذا عرف التوكيد عرف حال سعة المجاز فى الكلام • الا تراك تقول : قطع الامير اللص ، ويكون القطع له بأمره لا بيده ، فاذا قلت قطع الأمير نفسه اللص رفعت المجاز من جهة الفعل وصرت الى الحقيقة ، ولكن يبقى عليك التجوز من مكان آخر وهو قولك : اللص • وانما لعله قطع يده أو رجله ، فاذا احتطت قلت : قطع الأمير نفسه يد اللص أو رجله : فوقوع التوكيد فى هذه اللغة أقوى دليل على شياع المجاز فيها واشتماله عليها))(2) • وهكذا يمضى ابن جنى المعتزلى يوسع النظرة الى المجاز توسيعا كبيرا ، حتى ليلاحظها ـ كما رأينا ـ فى أساليب الاسناد والتوكيد والبدل وغير ذلك من ألوان القول • يقول : ((ومن المجاز كثير من باب الشجاعة فى اللغة : من الحذوف والزيادات والتقديم والتأخير والحمل على المعنى والتحريف ••))(3) •

وأما الزمخشرى فقد حاول فيما بعد فى معجمه اساس البلاغة أن يقوم بتحقيق علمى يثبت فيه أن معظم اللغة مجاز ، وراح يفرز العبارات الحقيقية من العبارات المجازية ، وأشار الى ذلك فى مقدمة الكتاب فقال : ((ومن خصائص هذا الكتاب تأسيس قوانين فصل الخطاب والكلام الفصيح بافراد المجاز عن الحقيقة والكناية عن التصريح))(4) •

٢ ـ على أنه ينبغى أن نلاحظ أن اتساع المعتزلة فى فهم المجاز هذا الاتساع الكبير انما كان الدافع اليه خدمة أغراضهم الاعتزالية والدفاع عن آرائهم ومعتقداتهم ، وحتى يستقيم لهم توجيه الآيات والنصوص التى تخالف هذه العقائد ، فكانوا يحاولون فى ضوء التوسع فى استعماله أن يفهموا النص القرآنى فهما يبعده عن شبهات المشبهة والمجبرة وأهل السنة أحيانا ونحن لانكاد نحصر مظاهر افراطهم الشديد فى استعمال هذا اللون البلاغى

---

١ ـ الخصائص : ٢/٤٥١ ٢ ـ الخصائص : ٢/٤٥٢

٣ ـ الخصائص : ٢/٤٤٦ ٤ ـ مقدمة أساس البلاغة : ض ف

الا حينما تكون الآية التي يعالجون بحثها من تلك الايات المتشابهة التي تتعلق بالاعتزال وأصوله . وأما فيما عدا ذلك فاننا لانكاد نجد لهم حزفا للمألوف أو خروجا على الشرعة . ولا نجد عند ئذ احدا من أهل السنة أوغيرهم قد شدد عليهم النكير فيما أتوا به من تأويل أو تفسير وقد مرت معنا خلال الدراسة التاريخية السابقة لجهود المعتزلة أمثلة كثيرة سخروا فيها كثيرا من ألوان البلاغة وفنون المجاز فى تأويلاتهم للنصوص بما يخدم الغرض الاعتزالى ويسير فى ركابه . وقد ذكرنا منذ قليل أن أولئك الذين تطرفوا أيضا فى القول بانكار المجاز كلية من اللغة العربية أو القرآن الكريم كابن تيمية أو غيره انما دفعهم الى ذلك حماستهم للدين وغيرتهم عليه من عبث العابثين الذين جروا فى استعماله الى أقصى حد ، فأخرجوه عن غايته ، وجعلوه مطية لخدمة معتقداتهم كالمعتزلة وغيرهم من أصحاب الفرق . واذا عدنا الآن الى بعض الامثلة التي توسع المعتزلة فيها فى استخدام المجاز ، وقالوا فى الاخذ به أوصرفوا اليه الكلام حتى شدد أهل السنة وغيرهم النكير عليهم وجدناها جميعا تعود الى تلك الأصول العقدية التي هى موضع خلاف بين الطرفين . وسنحاول أن نتوقف عند مسألتين من هذه المسائل ونرى الفرق بين معالجة المعتزلة ، ومعالجة أهل السنة لها ، ونصيب كل فريق منهما فى استعمال المجاز . ولتكن أولاهما مسألة صفات الله ، والثانية مسألة كلام الله . وكلتاهما — كما نعرف — ذات صلة بأصل التوحيد ، فأما ما يتعلق بصفات الله فان كل ما جاء من الآيات والنصوص على شاكلة قوله تعالى : (ياحسرتى على مافرطت فى جنب الله) وقوله : (فأينما تولوا فثم وجه الله) وقوله : (لما خلقت بيدى) وقوله (مما عملت أيدينا) وقوله : (ويبقى وجه ربك) وقوله : (ولتصنع على عينى) وقوله : (والسموات مطويات بيمينه) وحديث الرسول : (خلق الله آدم على صورته) وما جرى هذا المجرى هو عند المعتزلة من باب المجاز . فى اللغة التي كما يقول ابن جنى ((أكثرها جار على المجاز ، وقلما يخرج الشيء منها على الحقيقة)) وذلك لأن حمل المعنى فيها على الظاهر يؤدى فى نظر المعتزلة الى أن تكون هذه أعضاء لله ، ((واذا كانت أعضاء كان هو لا محالة جسما معضى على

ما يشاهدونه من خلقه)) ومجازها أنهم يقولون : هذا الأمر يصغر في جنب هذا أي بالاضافة اليه وقرنه بذلك . وكذلك (ياحسرتي على ما فرطت في جنب الله) أي فيما بيني وبين الله اذا أضفت تفريطي الى أمره الى ونهيه اياه . وكذلك قوله : (فثم وجه الله) انما هو الاتجاه الى الله . وقوله : (مما عملت أيدينا) ان شئت قلت : لما كان العرف أن يكون أكثر الاعمال باليد جرى هذا مجراه ، وان شئت قلت : الأيدي هنا جمع اليد التي هي القوة فكأنه قال : مما عملته قوانا . وقوله : (ولتصنع على عيني) أي تكون مكنوفا برأفتي بك وكلائي لك كما أن من يشاهده الناظر له والكافل به أدنى الى صلاح أموره ، وانتظام أحواله ممن يبعد عن بديره وبلى أمره . وقوله : (والسموات مطويات بيمينه) ان شئت جعلت اليمين هنا الجارحة فيكون على ما ذهبنا اليه من المجاز والتشبيه أي حصلت السموات تحت قدرته حصول ما تحيط اليد به في يمين القابض عليه ، وذكرت اليمين هنا دون الشمال لانها أقوى اليدين وهو من مواضع ذكر الاشتمال والقوة ، وان شئت جعلت اليمين هنا القوة كقوله :

اذا ما راية رفعت لمجد — تلقاها عرابة باليمين

أي بقوته وقدرته . ويجوز أنه أراد بيد عرابة اليمنى ، وأما الحديث : (خلق الله آدم على صورته) فيحتمل أن تكون الهاء فيه راجعه على اسم الله تعالى وأن تكون راجعة الى آدم ، فاذا كانت عائدة على اسم الله تعالى كان معناه : على الصورة التي انشأها الله وقدرها ، فيكون المصدر حينئذ مضافا الى الفاعل ، لانه سبحانه هو المصور لها ، لا أن له ــ عز اسمه ــ صورة ومثالا وان جعلتها على آدم كان معناه على صورة آدم أي على صورة أمثاله ممن هو مخلوق ومدبر (1)) . فمن الواضح أن المعتزلة يستخدمون في هذه النصوص وأمثالها المجاز لتأويلها وصرفها عن ظاهرها . وأما أهل السنة ــ على اختلاف فيما بينهم أيضا ــ فانهم لا يتوسعون في استعمال المجاز في هذه النصوص توسع المعتزلة ، ويرون أحيانا حملها على الحقيقة . فهذه صفات لله وردت على سبيل الاثبات والوجود لا على سبيل الكيفية . يقول صاحب الطراز : (الذي عول عليه علماء البلاغة والمحققون من أهل البيان هو أنها (اليد) جارية على نعت التخييل ، فهي في الحقيقة دالة على ما وصفت له في الاصل لكن معناها غير متحقق ، وانما هو أمر خيالي . فاليد

---

١ ــ الخصائص : ٢٤٥/٣ ــ ٢٥٦

مثلا دالة على الجارحه ، والعين كذلك لكن تحقق اليد والعين فى حق اللـــه تعالى غير معقول ، ولكنه جار على جهة التخييل ، كمن يظن شبحا من بعيـــد أنه رجل فاذا هو حجر ، ومن يتخيل سوادا أنه حيوان فاذا هو شجرة الــــى غير ذلك من الخيالات))[1] . وكان أحمد بن حنبل يقول : ((ان لله وجهـــا لا كالصور المصورة والأعيان المخاطة ، بل وجه بقوله : (كل شىء هالك الا وجهه) ومن غير معناه فقد الحد عنه . وذلك عنده وجه فى الحقيقة دون المجـــاز ووجه الله باق لا يبلى ، وصفة لا تفنى ، ومن ادعى أن وجهه نفسه فقد الحد فيـــه ، ومن غير معناه فقد كفــر ، وليس معنى (وجه) معنى (جســد) .. وكــــان يقول : ان لله يدين وهما صفة له فى ذاته ، ليستا بجارحتين ، وليستا بمركبتيـــن ، ولا جسم ، ولا من جنس الاجسام ، ولا من جنس المحدود والتركيب ، ولا الأبعـــاض والجوارح ولا يقاس على ذلك .. ولا يجوز أ ن تكون يده القوة والنعمة ، والتفضـــل لأن جمع يد : أيد ، وجمع ذلك : أياد . ولو كانت اليد عنده القوة والنعمـــة لسقطت فضيلة آدم وثبتت حجة ابليـــس))[2] ويقول ابن تيميه فى موضوع الصفات أيضا : (وليس المراد بذلك أن يقال : ان اليد جارحة مثل جوارح العبـــاد .. اذ لا يختلف أهل السنة أن الله تعالى (ليس كمثله شيئ) لا فى ذاتـــه ولا فى أفعاله ، بل أكثر أهل السنة من أصحابنا وغيرهم يكفرون المشبهة والمجسمة وانما هذه الصفات صفات الله سبحانه على ما يليق بجلاله نسبتها الى ذاته المقدسة كنسبة صفات كل شىء الى ذاته))[3] .

وأما المسألة الثانية وهى مسألة كلام الله فقد ذهب المعتزلة الى أن الآيات الـــتى تسند الكلام الى الله ، وتصف حوارا داربينه وبين الكائنات ، لا تؤدى معـــنى القول الحقيقى المادى ، وانما هى مجازات لها حقائقها المجرده . يقول ابـــن قتيبـــة عن المعتزلة : ((وذهب قوم فى قول الله وكلامه الى أنه ليس قولا ولا كلامـــا على الحقيقة ، وانما هو ايجاد للمعانى .

وصرفه فى كثير من القرآن الى المجاز ، كقول القائل : قال الحائط فمال ، وقـــل برأسك الي ، يريدون بذلك الميل خاصة ، والقول فضل .. وقالوا فى قولـــه للسماء والأرض (ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين) : لم يقل الله ولم يقولا وكيف يخاطب معدوما ؟ وانما هذه عبارة لكونهما فكانتا . قال الشاعر حكايـــة

---

١ ـ الطـــراز : ٨/٣

٢ ـ كتاب اعتقاد الامام بن حنبل املاء الشيخ أبى الفضل التميمى من كتاب طبقات الحنابلة لابى الحسن محمد بن يعلى : ١/ ٢٩٣ ـ ٢٩٤

٣ ـ الرسالة الدينية : ٨ ، ٩

عن ناقتـــــــه :

تقول اذا درأت لها وضينى   أهذا دينه أبدا ودينى

أكل الدهر حل وارتحـــال   أما يبقى على ولا يقينى

وهى لم تقل شيئا من هذا ، ولكنه رآها فى حال من الجهد والكـــلال فقضى عليها بأنها لو كانت ممن تقول لقالت مثل الذى ذكر (1) وهكذا يحمل المعتزلة ما فيه اسناد كلام أو قول الى الله على المجاز ، ويرون أن لـــه نظائر فى الشعر القديم وفى لغة العرب . ويرد عليهم ابن قتيبـــــه السنى فيلاحظ أمرين : أولهما أن القول يقع فيه المجاز حقا ، فيقـــال قال الحائط فمال ، وقل برأسك الى : أى أمله ، وقالت الناقة ، وقـــال البعير ، ولكن لا يقال فى مثل هذا المعنى تكلم ، ولا يحمل الكلام الا بالنطق بعينه ، خلا موضع واحد وهو أن تتبين فى شئ من الموات عبرة وموعظـــة فتقول : خبر ، وتكلم ، وذكر ، لان ذلك معنى فيه ، فكأنه كلمك . وقـــال الشاعر :

وعظتك أحداث صمت   ونعتك ألسنة خفت

وتكلمت عن أوجــه   تبلى وعن صور سبت

وأرتك قبرك فى القبور   وأنت حى لم تمت

ومن هذا قول الله عز وجل : (أم أنزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا بــه يشركون (2)) أى أنزلنا عليهم برهانا يستدلون به فهو يدل لهم . وهكذا يسلـــم ابن قتيبة بوجود المجاز فى القول فقط دون الكلام ، لأن الكلام مقـــرون بالنطق . بينما يتوسع المعتزلة فى استعمال المجاز ، فيطلقونه على القــول والكلام معا ، ويحملون الكلام فى ذلك على القول غير مفرقين . والأمر الاخــر عند ابن قتيبة أن أفعال المجاز لا تخرج منها المصادر ، ولا تؤكد بالتكرار ، فتقول : أراد الحائط أن يسقط ، ولا تقول : أراد الحائط أن يسقط ارادة شديدة ، وقالت الشجرة فمالت ، ولا تقول : قالت الشجرة فمالت قولا شديدا . وبناء على ذلك يكون قول الله تعالى : (وكلم الله موسى تكليما) من بـــاب الحقيقة لأن الله أكد بالمصدر معنى الكلام ونفى عنه المجاز . وفى قوله تعالى

---

1 _ تأويل مشكل القرآن : ٧٨ / ٧٩

٢ _ " " " : ٨٠ _ ٨٢

: (انما قولنا لشئ اذا أردناه أن نقول له كن فيكون) فوكد القــول بالتكرار ، ووكد المعنى بانما[1] .

ولكن المعتزلة يخالفون هذا أيضا فيتوسعون فى استعماله وتطبيقه ، فيرفضون مسألة التوكيد ، ولا يرون فيه نفيا للمجاز ، أو اخراجا للكلام مخرج الحقيقة ، بل هو على العكس يقوى صفاته المجازية . يقول ابن جنى : ((والمجــاز قد يلحق بالحقيقة ، والدليل على ذلك أن العرب قد وكدته كما وكــدت الحقيقة . وذلك قول الفرزدق :

عشية سال المربدان كلاهما سحابة موت بالسيوف والصوارم

وانما هو مربد واحد ، فثناه مجازا لما يتصل به من مجاوره ، ثم انه مع ذلــك وكده وان كان مجازا .. وقــال الاخــر :

اذا البيضة الصماء عضت صحيفة بحربائها صاحت صياحا وصلت

فأكد (صاحت) وهو مجاز بقوله : صياحا ..))[2] .

وقد رأينا من خلال الدراسة السابقة كيف توسع المعتزلة بصورة خاصة فى استعمال المجاز العقلى ، أو المجاز الاسنادى ، وهو الذى يتعلق باسناد الفعل الــى غير فاعله الحقيقى ، ويتصل - كما يقول عبد القاهر الجرجانى - : ((بالجمــل أو يقوم على التجوز فى حكم ينسب الى الكلمة ، لا الى معناها ذاتــه[3]) وأولوا به كثيرا من الايات المتشابهات التى تشعر بالجبر والارغام ، أو تنســب الى الله تزيين السوء والفحشاء أو غير ذلك مما ينكره المعتزلة . وقد دافــع الجاحظ عن هذا النوع من المجاز ، وعاب على بعض علماء عصره - لقربهــم بعهد الجاهلية الوثنية - كراهيتهم له مع علمهم به ، فكأن هؤلاء العلمــاء لخوفهم على القوم العود فى شئ من أمر الجاهلية أنكروا على النــاس أن يسندوا شيئا الى غير الله كأن يقول القائل : طلع سهيل ، وبرد الليــل ؛ ومنعوهم من الكلام الذى فيه أدنى متعلق ، وكره ابن عمر رضى الله عنهمــا قول القائل : أسلمت فى كذا وكذا ، وقــال : ليس الاسلام الا الله عز وجــل وهذا الكلام مجازه عند الناس سهل ، وقد كرهه ابن عمر وهو أعلم بذلك[4] ..))

---

١ - المرجع السابق : ٨٢

٢ - الخصائص : ٢/٢٥٤

٣ - أسرار البلاغة : ٣٧٦ ، تحقيق ريتر . مطبعة وزارة المعارف استنبول : ١٩٥٤

٤ - الحيــوان : ١/٣٤١

ومضى المعتزلة وخاصة الزمخشري - كما رأينا - يتوسعون في استخدام هذا النوع من المجاز مستفيدين من تلك الملابسات التي يمكن أن توجد بين الفاعل الحقيقي والفاعل المجازي الذي أسند اليه الفعل في تأويل كثير من الآيات المتشابهات • وعلى الرغم من أن المجاز كان سلاحا أساسيا مهما من أسلحة المعتزلة جميعا في تأويل الآيات المتشابهات ، الا أن أخذهم به لم يكن دائما على نفس القدر بينهم جميعا ، واذا كان الشريف المرتضى قد غلب عليه في تأويلاته الاهتمام بالجانب اللغوي ، والتوسع في استعمال اللغة ، فان الزمخشري قد عول في تأويلاته على المجاز بالدرجة الاولى وجعله السلاح الرئيسي ، ومشى عليه من أول تفسيره الى آخره • وقد عرفنا أن علم البيان وعلم المعاني كانا ميزان الزمخشري في قياس اعجاز القرآن واكتشاف دقائقه وأسراره ، وكانا ايضا سلاحه في تأويل ما تشابه • على أن المعتزلة مهما كان حظ أحدهم من المجاز ، ومهما تفاوت القدر بينهم في استعماله فانهم يعقون جميعا علما مميزا في التعامل مع المجاز ومن الواضح من الأمثلة القليلة التي عرضناها هاهنا ، والأمثلة الكثيرة التي مرت معنا خلال الدراسة أن المعتزلة اذا كانوا قد اتسعوا في نظرتهم الى المجاز وصاروا يطبقونه على نطاق كبير حتى كانوا متميزين في ذلك ، الا أن هذه النظرة كانت تتسع بصورة خاصة عند عرضهم لتلك المشاكل التي تتعلق بمبادئهم وأصول عقيدتهم لأنهم وجدوا في المجاز عندئذ أكبر عون لهم في الوصول الى تفسيراتهم التي يريدونها ، فكانوا بسبب ذلك مدعاة للهجوم الشديد من قبل أعدائهم الذين أخذوا عليهم تطرفهم الشديد في الانسياق وراء المجاز ، واخراج الكلام عن ظاهره والاغراب في التأويل في سبيل الوصول الى ذلك كله • يقول صاحب الطراز في الحديث عن مسألة الصفات بين تأويل المعتزلة وغيرهم : ((والفرق بين تأويل المعتزلة وتأويل علماء البيان أن المتكلمين حملوها على تأويلات بعيدة ، والتزموا بعدها حذرا من مخالفة الأدلة العقلية ، وكان بعدها عندهم أهون من مخالفة العقل حيث كان دالا على التنزيل دلالة قاطعة ، فأما علماء البيان فانهم وضعوها على معانيها اللغوية في أصلها الدالة على هذه الجوارح ، ولكنهم قالوا : ان الجارحة خيالية غير متحققة[1]))

---

١ - الطراز : ٣/١٠ .

ويقول الامام الغزالي : ((والأشعري والمعتزلي لزيادة بحثهما تجاوزا الى تأويل ظواهر كثيرة .. والمعتزلة أشد منهم توغلا في التأويلات))[1] وحذر العلماء من الانسياق الطويل وراء المجاز كما يفعل المعتزلة لأنه مدعاة للخلاف الشديد . يقول ابن قتيبة : ((وأما المجاز فمن جهته غلط كثير من الناس في التأويل ، وتشعبت بهم الطرق ، واختلفت النحل))[2] ودعا ابن الأثير الى التمسك بظاهر الكلام ، وحمل المعنى عليه ، وعدم الخروج عن ذلك الا اذا دعت الضرورة اليه لما يؤدي اليه الخروج عن الظاهر من كثرة الخلاف يقول : ((اعلم أن الأصل في المعنى أن يحمل على ظاهر لفظه .. والمعنى المحمول على ظاهره لا يقع في تفسيره خلاف ، والمعنى المعدول عن ظاهره الى التأويل يقع فيه الخلاف ، اذ باب التأويل غير محصور ، والعلماء متفاوتون في هذا ، فانه قد يأخذ بعضهم وجها ضعيفا من التأويل فيكسوه بعبارته قوة تميزه على غيره من الوجوه القوية))[3] .

ولكننا ينبغي أن لا ننسى في مقابل ذلك أن الجدل الطويل الذي دار حول المجاز بين المعتزلة وغيرهم ، من الطوائف الاخرى ، وتوسع المعتزلة في تطبيقه واستعماله على مدى كبير ، قد ساهم في تحديد مصطلحه تحديدا دقيقا لم يكن موجودا عند أحد غيرهم .

٣ ـ والمجاز يتعلق باللغة ، والعرف اللغوي الذي تفرضه طبيعتها على أهلها ، ولذلك كان معرفة احكامه وقوانينه لا تكون الا بالرجوع الى أهل اللغة والاستعارة بخبرتهم في التفرقة بين الحقيقة والمجاز اما بتعريف ونص أو بقرينة . فمثلا اذا استعير الاسد للرجل في الشجاعة فيجب اقراره حيث ورد ولا يجوز تعديه ، فلا يجوز أن يطلق الأسد على الرجل الآخر لوجود هذه المشابهه[4] .

ولهذا عيب قول الشاعر بعير عن قوته وصحته :

بل لو رأتني أخت جيراننا   اذ أنا في الدار كأني حمار

الا أنه بعيد عن الوضع فالمعروف أن يشبه بالحمار في البلادة لا بالقوة[5] .

ولكن المعتزلة قوم يقدسون العقل ـ كما سنتوسع في بيان ذلك بعد قليل . ويؤمنون أنه الحكم الأول الذي ينبغي الرجوع اليه في معرفة الاحكام واستنباط الأدلة ، فما اتفق مع العقل أخذوه ، وما تعارض معه نبذوه

١ ـ فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة : ١٨٥
٢ ـ تأويل مشكل القرآن : ٧١   ٣ ـ المثل السائر : ١/ ٣٢
٤ ـ الطراز : ١/ ٨٧ ، ٩٠

وهو عندهم مقدم على الرواية والنقل . ولكن مسائل اللغة وما يتصل بها من المجاز وغيره لا تتعلق بالنقل ، ولا تخضع لأحكامه ، وانما تخضع - كما قيل - لأحكام العرف اللغوي . نقل السيوطي عن القاضي عبد الوهاب قوله في كتاب الملخص ، ((أعلم أن الفرق بين الحقيقة والمجاز لا يعلم من جهة العقل ولا السمع ، ولا يعلم الا بالرجوع الى اهل اللغة والدليل على ذلك ان العقل متقدم على وضع اللغة فاذا لم يكن فيه دليل على انهم وضعوا الاسم لمسمى مخصوص امتنع ان يعلم به انهم نقلوه الى غيره .. فمن وجوه الفرق بين الحقيقة والمجاز ان يوقفنا اهل اللغة على انه مجاز ، ومستعمل في غير ما وضع له ، كما وقفونا على راسه وشجاع وحمار في القوي والبليد . وهذا من اقوى الطرق في ذلك)) (١)

ولكن المعتزلة يمضون في تطبيق مبادئهم في تقديم العقل ، والاحتكام اليه في كل شيء حتى في امور اللغة ، وما يتصل بها ، متجاهلين - كما ذكرنا - ان اللغة لا تخضع لذلك ولا تعتد به ، وقد مضى المعتزلة في تأويلاتهم المجازية يلحون على الجانب العقلي ، ويهتمون به اهتماما شديدا وقد تعارض لغة الشعر الذي بين ايديهم تلك المبادىء والأحكام العقلية التي آمنوا بها ، وعندئذ كان الحكم الفيصل في الموضوع هو العقل ولا بد من حمل الكلام على تأويلات مجازية تساوق العقل ، وتتفق مع احكامه ، وقد طبق المعتزلة فكرتهم هذه نظريا وعمليا ، فرجحوا دائما بأن الكلام اذا خالف ظاهره ما تطمئن اليه ادلة العقول وجب صرفه عن ظاهره الى ما يوافق هذه الأدلة يقول الشريف المرتضى : فاذا ورد عن الله تعالى كلام ظاهره يخالف ما دلت عليه ادلة العقول وجب صرفه عن ظاهره - ان كان له ظاهر - وحمله على ما يوافق الادلة العقلية ويطابقها . ولهذا رجعنا في ظواهر كثيرة من كتاب الله تعالى التي ظاهرها الاجبار او التشبيه الى ما لا يجوز عليه تعالى (٢)

ومعنى ذلك ان تأويل الكلام اصبح خاضعا للادلة العقلية اكثر من خضوعه لادلة اللغة ، والعرف المستعمل فيها ، والتأويل المجازي يصبح ضرورة لا بد منها ، ولا مندوحة عنها حينما يتعارض مع هذه الادلة سواء اسعفت اللغة على ذلك ام لم تسعف ، وساعد المجاز على هذا ام لم

١- المزهر : ١/ ٣٦٢
٢- امالي المرتضى : ٢/ ٣٠٠

يساعد . ان التعسف فى التأويل عند ذلك مغتفر فى سبيل الحق وكذلك البعد فيه . يقول الشريف المرتضى عما ورد فى القــــرآن من معاتبات الرسول عليه السلام مع عصمته وطهارته وكونه الحجــــة على الخلق أجمعين : ((انه اذا ثبت بالدليل عصمة الأنبيــــاء عليهم السلام فكل ما ورد فى القرآن مما له ظاهر ينافى العصمـــــة ويقتضى وقوع الخطأ منهم فلابد من صرف الكلام عن ظاهره ، وحملـــه على مايليق بأدلة العقول ، لأن الكلام يدخله الحقيقة والمجــــاز ويعدل المتكلم به عن ظاهره ، وأدلة العقول لايصح فيها ذلك ، الاترى أن القرآن قد ورد بما لايجوز على الله تعالى من الحركة والانتقــــال كقوله تعالى : (وجاء ربك والملك صفا صفا) ، وقوله : هل ينظـــرون الا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة ، ولابد مع وضــــوح الأدلة على أن الله تعالى ليس بجسم واستحالة الانتقال عليه الــــذى لايجوز الا على الاجسام من تأويل هذه الظواهر ، والعدول عما يقتضيه صريح ألفاظها قرب التأويل أو بعد ، ولو جهلنا العلم بالتأويل جملـــة لم يضر ذلك مع التمسك بالادلة ، وكان غاية مافيه ألا نعلم قصد المتكلم بما أطلقه من كلامه ، ونعلم اذا كان حكيما أن له غرضا صحيحا ((1)) .

فقوله تعالى فى آية يوسف : (ولقد همت به وهم بها لولا أن رأى برهان ربه كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء انه من عبادنا المخلصين) يــدل ظاهره على نسب المعصية الى يوسف ، وقد يشعر ((أن يوسف عزم علـــى المعصية وأرادها وأنه جلس مجلس الرجل من المرأة ، ثم انصرف بأن رأى صورة أبيه يعقوب عاضا على اصبعه متوعدا على مواقعة المعصية)) هـــذا ما تدل عليه لغة الآية ، ولكن ((اذا ثبت بأدلة العقول التى لايدخلهـا الاحتمال والمجاز ووجوه التأويلات أن المعاصى لا تجوز على الانبيـــاء عليهم السلام)) فان الواجب عندئذ ((صرف كل ما ورد ظاهره بخــلاف ذلك من كتاب أو سنة الى مايطابق الادلة ويوافقها ، كما نفعل مثــل ذلك فيما يرد ظاهره مخالفا لما تدل عليه العقول من صفاته تعالـــى

---

1 — أمالى المرتضـــى : ٢/ ٣٩٩

وما يجوز وما لا يجوز)) ويأخذ الشريف المرتضى من ثم فى تأويل هذه الآيات تأويلات مجازية خاضعة لهذه الأدلة التى يتحدث عنها . يقول : ((وبهذه الآية وجوه من التأويل كل واحد منها يقتضى نزاهة نبى الله من العزم على الفاحشة)) ويأخذ المرتضى فى ايراد هذه التأويلات وهى أربعة : أحدها أن الهم فى ظاهر الآية متعلق بما لا يصح أن يتعلق به العزم أو الارادة على الحقيقة لأنه تعالى قال : (ولقد همت به وهم بها) فعلق الهم بهما وذا تاهما لا . يجوز أن يراد أو يعزم عليهما ، لأن الموجود الباقى لا يصح فيه ، اذ لا بد من تقدير محذوف يتعلق العزم به . وقد يمكن أن يكون ما تعلق به همه انما هو ضربها ، أو دفعها عن نفسه ، كما يقول القائل : كنت هممت بفلان ، وقد هم فلان بفلان أى بأن يوقع به ضربا أو مكروها . فان قيل : فأى معنى لقوله : (لولا أن رأى برهان ربه) والدفع لها عن نفسه طاعة لا يصرف البرهان عنها ؟ قلنا : يمكن أن يكون الوجه فى ذلك أنه لما هم بضربها أراه الله برهانا على أنه ان أقدم على ما هم به أهلكه أهلها وقتلوه ، أو أنها تدعى عليه المراودة على القبيح وتقذفه بأنه دعاها اليه . فأخبر الله تعالى بأنه صرف عنه السوء والفحشاء . وان قيل : هذا الجواب يقتضى أن جواب (لولا) يتقدمها فيكون التقدير : لولا أن رأى برهان ربه لهم بضربها ودفعها ، وتقدم جواب (لولا) قبيح غير مستعمل ، أو يقتضى أن تكون (لولا) بغير جواب ، قلنا : أما تقدم جواب (لولا) فجائز .. غير أنا لا نحتاج اليه فى هذا الجواب ، لأن الهم بالضرب قد وقع الا أنه انصرف عنه بالبرهان . والتقدير : ولقد همت به وهم بدفعها ، لولا أن رأى برهان ربه لفعل ذلك ، فالجواب فى الحقيقة محذوف ، والكلام يقتضيه ، كما حذف الجواب فى قوله .. وقوله .. وان قيل : قوله : (وهم بها) كقوله : (همت به) فلم جعلتم همها به متعلقا بالقبيح ، وهمه بها متعلقا بما ذكر من الضرب وغيره ؟ قلنا : أما الظاهر فلا يدل على ما تعلق به الهم والعزم فيهما جميعا ، وانما أثبتنا همها به متعلقا بالقبيح لشهادة الكتاب والآثار ، وهى ممن يجوز عليه فعل القبيح ، ولم يؤمن دليل من امتناعه عليها ، كما أمن ذلك فيه عليه السلام .

والوجه الثانى فى تأويل الآية أن يحمل الكلام على التقديم والتأخير ويكون تلخيصه : ولقد همت به ، ولولا أن رأى برهان ربه لهم بها . ويجرى ذلك مجرى قولهم : قد كنت هلكت لولا أنى تداركتك .... والوجه الثالث ما اختاره أبو على الجبائى وهو أن يكون معنى (همّ بها) اشتهاها ، ومال طبعه الى ما دعته اليه ، وقد يجوز أن تسمى الشهوة فى مجاز اللغة . كما يقول القائل فيما لايشتهيه : ليس هذا من همى وهذا أهم الأشياء الى . ولا قبح فى الشهوة لأنها من فعل الله تعالى فيه ، وانما يتعلق القبح بتناول المشتهى . والجواب الرابع : ان عادة العرب أن يسموا الشئ باسم ما يقع عنده فى الاكثر وعلى هذا لاينكر أن يكون المراد بـ (هم بها) خطر بباله أمرها ، ووسوس اليه الشيطان بالدعاء اليها ، من غير أن يكون هناك عزم أو هم فسمى الخطور بالبال هما .. وبعد أن يورد المرتضى هذه الوجوه الأربعة يعود مرة أخرى ويعقب عليها مشيرا الى أن ما حمله عليها هو موافقة أدلة العقول : فيقول : ((وانما أنكرنا ما ادعاه جهلة المفسرين ، ومخرقو القصاص وقرفوا به نبى الله عليه السلام لما فى العقول من الادلة على أن مثل ذلك لايجوز على الانبياء عليهم السلام من حيث كان منفرا عنهم ، وقادحا فى الغرض المجرى اليه بارسالهم))(1) ولعله من الواضح تماما خضوع المجاز فى هذه التأويلات الأربعة جميعها للعقل . حمل الكلام مرة على الحذف ، وقدر محذوفين مختلفين للفعل الواحد (وهم ، همت)، ثم فسر لفظة (البرهان) فى الآية بما يتفق مع ذلك ، وأوقعه هذا بما يشعر بتقدم جواب (لولا) فجوزه واحتج له ، ولكنه فضل عليه الحذف ، واستشهد له . وفى الوجه الثانى حمل الكلام على التقديم والتأخير . وفى الوجه الثالث فسر الهم بالشهوة وميل الطبع . وفى الوجه الرابع فسر الهم بالخطور فى البال تسمية للشئ باسم ما يقع عنده فى الاكثر .

1- أمالى المرتضى ٤٧٧/١، ٤٨٠.

وتعسف فى أكثر ذلك تعسفا واضحا مراعاة لأدلة العقل التى تحدث عنها ٠ واذا كان الخلاف قد وقع — كما رأينا — فى الآيات المتشابهات مما استدعى التأويل ، وحتم استعمال المجاز وغيره من طرائق القول لصرف الكلام واخراجه عن ظاهره ، فان الحكم الأول فى مثل هذه الامور ينبغى أن يكون اللغة وتقاليدها والعرف المجازى الشائع فى أمثال هذه القضايا ٠ وأما القاضى عبد الجبار فان الحكم الفيصل فيها عنده العقل وأدلته ٠ ويقول فى كتابه متشابه القرآن : ((وكل ذلك يوجب أن يرجع فى دلالة القرآن الى أن يعرف تعالى بدليل العقل ، وأنه حكيم لا يختار فعل القبيح ليصح الاستدلال بالقرآن على ما يدل عليه [1])) ويقول فى موضع آخر مشيرا الى أن المتشابه لا تكفى فيه اللغة ، بل لابد فيه من دليل العقل ٠ يقول :

((المحكم ان كان فيه طريقة اللغة أو لمضامة القرينة لا يحتمل الا الوجه الواحد ، فمتى سمعه من عرف طريقة الخطاب ، وعلم القرآن أمكنه أن يستدل فى الحال على ما يدل عليه ، وليس كذلك المتشابه لأنه وان كان من العلماء باللغة ويعرف القرائن فانه يحتاج عند سماعه الى فكر مبتدأ ونظر مجدد ليحمله على الوجه الذى يطابق المحكم ودليل العقل [2])) ويقول كذلك :

((فأما اذا كان المحكم والمتشابه واردين فى التوحيد والعدل فلابد من بنائهما على أدلة العقل [3])) واذا كان القاضى عبد الجبار يسوغ هذا الاعتماد المبالغ فيه على العقل ، ويجعله الحكم الأول الذى ينبغى العودة اليه فى مسألة المحكم والمتشابه بأنه حكم لا يخطىء ، وقاسم مشترك بين الجميع ، ولذلك فانه يمكن أن يقضى على الخلافات التى قد تثور حول هذا الموضوع ، فيقول : ((وبسبب اختلاف الناس فى المحكم والمتشابه ، وأن ما هو محكم عند المشبهة هو من المتشابه عند الموحدة ، وما يعده الموحد محكما عند المشبهة بخلافه كان لابد بأن يرجع الى محكم آخر ٠٠ أو بأن يرجع الى أدلة العقل [4] ٠٠)) الا أننا نرى أن هذا على العكس يوسع شقة الخلاف بين الطرفين ٠ فمن قال ان هذه الادلة العقلية التى

---

١ — متشابه القرآن : ٢/٦

٢ — المرجع السابق

٣ — المرجع السابق : ٢/٧

٤ — المرجع السابق : ٢/٨

يعتنقها المعتزلة هى موضع اتفاق من أعدائهم ومخالفيهم الذين لهم هم أيضا أدلتهم ومقاييسهم العقلية ؟ وقد أدت هذه الحرية الواسعة التى أعطاها المعتزلة للرأى والتفكير غير مقيدين أحيانا بالنص اللغوى أو العرف المجازى الشائع الى كثير من الاختلافات بين رجالهم أنفسهم فى وجوه التأويلات المجازية. يقول ابن قتيبة فى الحديث عن كثرة الخلافات بين رجال المعتزلة مع زعمهم أنهم يحتكمون فى أقوالهم الى العقل الذى يدعون أنه لا يخطئ فيه الناس: ((وقد كان يجب — مع ما يدعونه من معرفة القياس وإعداد آلات النظر — ألا يختلفوا كما لا يختلف الحسّاب والمساح والمهندسون لأن آلتهم لا تدل الا على عدد واحد، والا على شكل واحد، فما بالهم أكثر الناس اختلافا، لا يجتمع اثنان من رؤسائهم على أمر واحد فى الدين. فأبو الهذيل العلاف يخالف النظام، والنجار يخالفهما، وهشام بن الحكم يخالفهم وكذلك ثمامة ومويس وهشام الأوقص وعبيد الله بن الحسن.. وفلان وفلان ليس منهم واحد الا وله مذهب فى الدين يدان برأيه، وله عليه تبع [1])).

وهكذا خضع مبحث المجاز على أيدى المعتزلة الى سلطان العقل خضوعا مطلقا فى بعض الاحيان، حتى كاد يتحول الى شكل من أشكال القياس وطريقة من طرائق الاثبات، وقد يحمل أكثر مما يطيق، أو تستبعد منه كثير من الجوانب الثرة الفنية التى يمكن أن تشيع فى الكلام رونقا وحياة نتيجة احترام الجانب العقلى الحى والالحاح عليه فى التأويل.

٤ — والفرق بين الحقيقة والمجاز أن الحقيقة — كما يرى ابن جنى — ((ما أقر فى الاستعمال على أصل وضعه فى اللغة، والمجاز ما كان بضد ذلك [2]))

فالحقيقة اذن ما استعمل فى المعنى الذى وضع له فى الأصل عند بدء اللغة، والمجاز ما استعمل فى غير ما وضع له. ومن الواضح أن هذا التعريف لا يفرق بين أنواع المجاز المختلفة، لأن الاستعارة تدخل فى نطاقه ونحن نواجه مثل هذا التعريف عند الرمانى وهو يحدثنا عن الاستعارة ويحدها، فقد مر معنا أنه عرف الاستعارة بقوله: ((تعليق العبارة

---

١ — تأويل مختلف الحديث: ١٥

٢ — الخصائص: ٢/٤٤٢

على غير ما وضعت له فى أصل اللغة على جهة النقل للإبانة)) مما يدل على أن التفريق بين الاستعارة والمجاز المرسل لم يكن معروفا فى ذلك الوقت • ولكن صاحب الطراز لا يرضيه تعريف ابن جنى للحقيقة ويقول عنه : ((هذا فاسد فانه يلزم فيه خروج الحقائق الشرعية والعرفية عن حد الحقيقة لأنها لم تقر فى الاستعمال على أصل وضعها اللغوى مع أنها حقائق[1])) وبناء على ذلك فان تعريف المجاز على هذه الصورة التى ذكرها ابن جنى بأنه مالم يقر فى الاستعمالات على أصل وضعه فى اللغة هو أيضا فى نظر العلوى فاسد لأنه أولا يبطل بالأعلام المنقولة من أسد وثور فان هذه الاعلام لم تبق على استعمالاتها فى اللغة بل نقلت الى هذه الاشخاص والعلوم أنها لا تكون مجازات ، وثانيا فلأن ما هذا حاله يبطل أيضا بالحقائق العرفية والشرعية ، فانها قد استعملت فى غير ما وضعت له فى أصل اللغة ، ولم تقر على تلك الاستعمالات اللغوية ولا يقال بأنها مجازات[2] • ويرى أن الافضل أن يكون التعبير عن المجاز بأنه ((ما أفاد معنى غير مصطلح عليه فى الوضع الذى وقع فيه التخاطب لعلاقته بين الأول والثانى[3])) •

والمعتزلة فى حديثهم عن المجاز يفترضون دائما وجود أصل حقيقى لكل صورة مجازية ، وهو أصل ثابت يأتى المجاز ليحدث فيه خصوصية معينة وليعرضه عرضا آخر فيه ميزة وفضل • يقول الرمانى : ((وكل استعارة فلا بد فيها من أشياء : مستعار ، ومستعار له ، ومستعار منه ••
وكل استعارة فلابد لها من حقيقة وهى أصل الدلالة على المعنى فى اللغة • كقول امرئ القيس : قيد الأوابد • والحقيقة فيه : مانع الأوابد • وقيد الأوابد أبلغ وأحسن • فكل استعارة لابد لها من حقيقة ولابد من بيان لا يفهم بالحقيقة[4])) فكأن مهمة المجاز هى زخرفة المعنى وتزيينه ، ومن ثم يصبح متصلا باللفظ ، وجانبا من جوانب الصياغة الشكلية ، فهو قرين الحلية والزخرف • ومن ناحية أخرى فان افتراض أن لكل صورة مجازية أصلا حقيقيا ترتب عليه أنه لابد من أن تكون الصلة بين المعنى الحقيقى والمعنى

---

١ ـ الطراز : ٤٩/١
٢ ـ الطراز : ٦٧/١
٣ ـ الطراز : ٦٤/١
٤ ـ النكت : ٨٧

المجـــازى صلة واضحة وقوية •
ان هذه الصلة هى القرينة الشرعية التى تبيح نقل المعنى عن وضعه الاصلى الى وضع جديد وهى — كما يقول ابن جنى — ((قرينة تسقط الشبهة))[1]
واذا لم تكن القرينة واضحة جلية فان هذه النقلة تصبح ضربا من الهذيان الذى لا مبرر له ، وكلما وضحت هذه القرينة كان المجاز أجود • فنظـــرة المعتزلة الى المجاز نظرة صارمة لا تقبل التداخل وانعدام الفواصـــل والحدود • والحق بعد ذلك أن تصور المعتزلة للمجاز على هذا النحـــو تصور تقليدى موروث ، وليس بدعا فى هذا ، فنقاد العرب جميعـــا يؤمنون بأن لكل معنى مجازى معنى حقيقيا لابد منه ولا غنى عنـــه •
وهناك حدود صارمة بين المعنيين ، وقرينة تربط بينهما ، تصح أو تغمض وبها يقاس حسن المجاز أو رداءته • يقول صاحب الطراز : ((من شرط المجاز أن يكون مسبوقا بالحقيقة ، وليس من شرط الحقيقة أن يكون لها مجاز • وأمـــا الأول فبيانه أن المفهوم من حقيقة المجاز هو ما كان مستعملا فى أمر يخالـــف موضوعه الاصلى ، فهو يوجب أن يكون قد وضع فى الاصل لمعنى آخر •• وأما الثانى فبيانه هو أن مفهوم الحقيقة هو اللفظ الذى استعمل فى نفـــس موضوعه الاصلـــى[2] ••))
واذا كانت الصلة بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى هى التى تبيـــح النقلة من الأول الى الثانى ، فان هذه النقلة تحقق للمعنى الأصلى ثـــلاثة مزايا ، أو توفر له ثلاث فوائد هى — كما يقول ابن جنى —[3] ((الاتساع والتوكيد والتشبيه ، فان عدم هذه الأوصاف كان الحقيقة البتة)) ومعنى ذلك أنـــه لا يعدل عن أصل الوضع الى معنى جديد الا اذا تحققت احدى هـــذه الصفات الثلاث • ويمضى ابن جنى يضرب على ذلك الأمثلة والشواهـــد • فمن ذلك مثلا قول النبى صلى الله عليه وسلم فى الفرس : هو بحـــر • فالمعانى الثلاثة موجودة فيه • أما الاتساع فلأنه زاد فى أسماء الفـــرس الذى هو فرس وطرف وجواد ونحوها : البحر ، حتى انه ان احتيج اليـــه فى شعر أو سجع أو اتساع استعمل استعمال بقية تلك الأسماء ، ولكن لا يفضى

---

١ — الخصائص : ٢٠ / ٤٤٢
٢ — الطـــراز : ٣ / ٩٩
٣ — الخصائص : ٢ / ٤٤٢

الى ذلك الا بقرينة تسقط الشبهة . وذلك كأن يقول الشاعر :

علوت مطا جوادك يوم يوم وقد ثمد الجواد فكان بحرا

وكأن يقول الساجع : فرسك هذا اذا سما بغرته كان فجرا ، واذا جرى الى غايته كان بحرا ، ونحو ذلك ..

وأما التشبيه فلأن جريه في الكثرة مجرى مائه . وأما التوكيد فلأنه يشبه العرض بالجوهر ، وهو أثبت في النفوس منه .. وكذلك قول الله سبحانه : (وأدخلناه في رحمتنا) فهذا مجاز ، وفيه الاوصاف الثلاثة .

أما السعة فلأنه كأنه زاد في أسماء الجهات والمحال اسما هو الرحمة .

وأما التشبيه فلأنه شبه الرحمة ، وان لم يصح دخولها — بما يجوز دخوله فلذلك وضعها موضعه . وأما التوكيد فلأنه أخبر عن العرض بما يخبر به عن الجوهر ، وهذا تعال بالعرض وتفخيم منه اذا صير الى خير ما يشاهد ويلمس ويعاين . الا ترى الى قول بعضهم في الترغيب في الجميل : ولو رأيتم المعروف رجلا لرأيتموه حسنا جميلا ، وانما يرغب فيه بأن ينبه عليه ، ويعظم من قدره بأن يصوره في النفوس على أشرف أحواله وأنوه صفاته ، وذلك بأن يتخيل شخصا متجسما لا عرضا متوهما . وعليه قوله :

تغلغل حب عثمة في فؤادي فباديه مع الخافي يسير

أي : فباديه الى الخافي يسير . أي فباديه مضموما الى خافيه يسير . وذلك أنه لما وصف الحب بالتغلغل فقد اتسع به . الا ترى أنه يجوز على هذا أن تقول :

شكوت اليها حبها المتغلغلا فما زادها شكواي الا تدللا

فيصف بالمتغلغل ما ليس في أصل اللغة أن يوصف بالتغلغل ، انما ذلك وصف يخص الجواهر لا الأحداث وأما التشبيه فلأنه شبه ما لا ينتقل ولا يتنزل بما ينتقل ويتزل . وأما المبالغة والتوكيد فلأنه أخرجه عن ضعف العرضية الى قوة الجوهرية [1])) وقد رأينا أن الجاحظ عندما تحدث عن المجاز لاحظ أيضا أنه يكسب اللغة اتساعا ، ويغنيها بمدلولات أكثر وأغزر فقال انه به وبأشباهه اتسعت لغة العرب . كما لاحظ الزمخشري أيضا

---

١ — الخصائص : ٤٤٢ — ٤٤٤

بعض هذه الصفات التى يفيدها المجاز مما تحدث عنه ابن جنى والجاحظ فذكر أن المجاز فى قوله تعالى : (يجعلون أصابعهم فى آذانهم من الصواعق حذر الموت) قد أفاد اتساعا فى اللغة ، ودل على المبالغة قال : ((فان قلت : رأس الاصبع هو الذى يجعل فى الأذن . فهلا قيل : أناملهم ؟ قلت : هذا من الاتساعات فى اللغة التى لا يكاد الحاصر يحصرها ، كقوله : (فاغسلوا وجوهكم وأيديكم) (فاقطعوا أيديهما) أى البعض الذى هو الى المرفق ، والذى الى الرسغ ، وأيضا ففى ذكر الاصابع من المبالغة ما ليس فى ذكر الانامل (١))) .

واذا كان المجاز يفيد هذه المعانى جميعها ومعانى أخرى يمكن أن تفهم من الكلام ، فانه لذلك أبلغ من الحقيقة ، وأكثر مزية وفضلا . فالشريف المرتضى يرى أن الكلام لا تظهر فصاحته ، ولا تقوى بلاغته اذا خلا من وجه بلاغى ((وكل كلام خلا من مجاز وحذف واختصار واقتصار بعد عن الفصاحة وخرج عن قانون البلاغة (٢))) وقد ذكرنا فيما سبق أن الجاحظ يرى فيمن المجاز مفخرة من مفاخر اللغة العربية ، وهو فضل زائد فى لغتهم يمكن أن يفاخروا به ويتباهوا . ويتفق الشريف المرتضى فى هذا أيضا مع الجاحظ فيرى أن كلام العرب انما كان فى المرتبة العليا من سلم الفصاحة والبلاغة لما يكثر فيه من استعمال ألوان المجاز يقول : ((وكلام العرب وحى واشارات واستعارات ومجازات ، ولهذه الحال كان كلامهم فى المرتبة العليا من الفصاحة ، فان الكلام متى خلا من الاستعارة وجرى كله على الحقيقة كان بعيدا من الفصاحة بريا من البلاغة (٣))) .

وعلى الرغم من أن القاضى عبد الجبار قد ربط فصاحة الكلام بالنظم ، وارتباط أجزائه خلال النسق والتأليف على طريقة مخصوصة بحيث يحتل كل لفظ مكانه المناسب فى التركيب ، الملائم لما قبله وما بعده سواء كان هذا اللفظ حقيقة أو مجازا ، الا أنه أشار الى أن فى المجاز فضل منه ، أو حسنا زائدا أضاف الى فضيلة النظم ، فقال : ((ولا فصل فيما ذكرناه بين الحقيقة

---

١ — الكشاف : ١/ ٦٤
٢ — أمالى المرتضى : ٢/ ٣٠٠
٣ — أمالى المرتضى : ١/ ٤

والمجاز ، بل ربما كان المجاز أدخل فى الفصاحة لأنه كالاستدلال فى اللغة ، والغالب أنه يزيد على المواضعة السابقة ، ولأنه مواضعة تخص فلا تفارق المواضعة العامة فلا يمتنع أن يكون كالحقيقة وأزيد ..)) [1] ويتفق المعتزلة فى هذا أيضا مع النظرة العامة للمجاز ، فيكاد يجمع نقاد العرب على أن المجاز أبلغ من الحقيقة ، وأنه يلطف الكلام ويكسبه حلاوة ويكسوه رشاقة [2] . والسيوطى فى استهجانه رأى من أنكروا وجود المجاز فى القرآن كان يحصر أن هذه شبهة باطلة لأنها تذهب بشطر الحسن الذى يكتسبه الكلام به . يقول : ((ولو سقط المجاز من القرآن سقط منه شطر الحسن ، فقد اتفق البلغاء على أن المجاز أبلغ من الحقيقة ، ولو وجب خلو القرآن عن المجاز وجب خلوه من الحذف والتوكيد وتثنية القصص وغيرها [3])) .

ويغلب على تصور المعتزلة للمجاز النظرة الحسية ، فتكون مهمة المجاز بناء على ذلك تقديم المعنى للحواس ، واخراج المعنوى المعقول الى الحس المادى . ولعل أكثر من الح على هذا الجانب من المعتزلة الرمانى ، فقد لاحظ عند حديثه عن التشبيه والاستعارة فى القرآن أن النقلة فيهما تكون لاخراج المشبه الى صورة المدرك المحسوس الذى يجعله قريبا للتصور . وحينما راح يتحدث عن وظائف التشبيه وبين فائدته ومزاياه ذكر أنه قد يخرج ما لا تقع عليه الحاسة الى ما تقع عليه الحاسة ، أو أنه يخرج ما لم تجر به العادة الى ما جرت به العادة أو يخرج ما لا يعلم بالبديهة الى ما يعلم بالبديهة ، أو يخرج ما لا قوة له فى الصفة الى ما له قوة فى الصفة ، وفى كل هذا ـ كما يلاحظ ـ الحاح على هذه النظرة الحسية التى نتحدث عنها . وحينما مضى يحلل كثيرا من أمثلة الاستعارات التى وردت فى القرآن الكريم أرجع الجمال فيها الى استخدامها للحواس المختلفة من صوت ولمس وذوق وغير ذلك فى التعبير واخراجه الى الوجود . ويتأثر ابن جنى

---

١ ـ المغنى : ١٦/٢٠١
٢ ـ الطراز : ٢/٨
٣ ـ معترك الأقران : ١/٢٤٦

كذلك بنظرة الرمانى هذه ، فيرى فى المجاز تجسيدا للمعنوى وتمثيلا له فى صورة حسية وذلك بهدف تأكيد المعنوى وتثبيته فى النفوس ففى قوله تعالى : (وأدخلناه فى رحمتنا) الذى تحدثنا عنه فى فصل قليل مجاز تام على هذه الخاصة فشبه الرحمة ـ وهى أمر معنوى ـ بشىء محسوس ملموس وصحيح أن ابن جنى قد استعمل مصطلحات مخالفة لمصطلحات الرمانى ، فاستعمل الجوهر والعرض أحيانا أو غير ذلك ، الا أنه يلتقى فى نهاية المطاف مع الرمانى فى الفكرة الأساسية وأخذ أبو هلال العسكرى الذى تأثر تأثرا واضحا بالرمانى بخيط الفكرة ويتوقف عند ذلك ملحا على فكرة التقديم الحسى فى المجاز فهو مثلا عندما يتعرض للاستعارة فى قوله تعالى : (فجعلناه هباء منثورا) يلاحظ التقديم البصرى للمعنى ، ويرى ذلك من بلاغة المجاز وامتيازه وفضله ، فيقول : ((حقيقته : أبطلناه حتى لم يحصل منه شىء . والاستعارة أبلغ لأنها اخراج ما لا يرى الا ما يرى[1])) .

وكذلك الاستعارة فى قوله تعالى : (ويبغونها عوجا) هى أبلغ من الحقيقة لأنها أخرجت المعنى الحقيقى وهو الخطأ من المعنوى غير المشاهد الى المعنى المجازى وهو الاعوجاج حسى مشاهد والخطأ غير مشاهد[2] . وحين عدد أبو هلال أقسام التشبيه الأربعة كانت جميع الشواهد التى أوردها على ذلك تقوم على أساس من الانتقال من مشبه يدرك بالفكر الى مشبه يدرك بالعيان والحس . وهذه النظرة الحسية للمجاز ، والتى تأثر فيها ـ كما ذكرنا ـ تأثرا واضحا بالرمانى هى التى دفعته الى رفض تلك التشبيهات التى جاءت فى أشعار المحدثين ، والتى أخرجت الحسى الى المعنوى بدلا من أن تخرج المعنوى الى الحسى . ويقول فى ذلك : ((وقد جاء أشياء المحدثين تشبيه ما يرى بالعيان الى ما ينال بالفكرة وهو ردىء[3])) وهى تماما نفس الفكرة التى رفض من قبله الرمانى على أساسها بعض التشبيهات

---

١ ـ الصناعتين : ٢٧١

٢ ـ الصناعتين : ٢٧٤

٣ ـ الصناعتين : ٢٤٢

لانها أخرجت المعنوى الى الحسى ، أو الأوضح الى الأغمض .

ويترتب على هذه النظرة الحسية للمجاز أمر آخر ، وهو : هل الحقيقة أوضح أو المجاز ؟ أو بتعبير آخر : هل المعنى الاصلى الذى نقلت عنه الكلمة أوضح أو المعنى الجديد الذى استعملت فيه ؟ ويكون الجواب الطبيعى المترتب على النظرة السابقة ان المجاز أوضح من الحقيقة ، مادام كجزء من مهمته على الاقل يخرج المعنوى الى المادى أو العقلى الى المحسوس ، وقد الح الرمانى كثيرا على هذه الناحية فربط حسن المجاز بما يدل عليه من اخراج الاغمض الى الاظهر الأوضح ، وورد فى ذلك عبارات قاطعة الدلالة كقوله : ((وكل استعارة حسنه فهى توجب بلاغة بيان لا تنوب عنه الحقيقة [1])) وقوله : ((التشبيه البليغ على ضربين : تشبيه حسن ، وتشبيه قبيح ، فالتشبيه الحسن هو الذى يخرج الاغمض الى الاوضح فيفيد بيانا ، والتشبيه القبيح ما كان على خلاف ذلك [2])) وقد رأينا من خلال دراستنا لاراء الرمانى فيما سبق أنه بناء على هذه النظرة عاب على بعض شعراء عصره بعض التشبيهات لانها أخرجت الاوضح الى الاغمض ، وما تقع عليه الحاسة الى ما لا تقع عليه ، وكانت من أجل ذلك نفرقه من تلك التشبيهات والاستعارات البعيدة التى لا يبدو وجه الشبه فيها واضحا جليا أو قريبا من مرمى النظر .

٥ — وعلى الرغم من أن المعتزلة كانوا يحتجون — كما رأينا — الى العقل أولا فى اقرار المعنى أو رفضه ، ويرون فى مطالفة هذا المعنى للأدلة العقلية ضرورة تحتم أن يصرف عن وجهه وتلتمس له التأويلات المجازية المختلفة ، الا أن هذا لا يعنى انهم كانوا يوردون هذه التأويلات دون سند لغوى أو دعم من النصوص والامثلة ، بل كانوا يحرصون دائما على الرجوع الى لغة العرب والشعر القديم والاستشهاد به فيما يسوقون من وجوه التأويل . وكانوا يشعرون باستمرار أن تأويلاتهم المجازية

---

١ — النكت : ٨٧

٢ — العمدة : ١/ ٢٨٧

لانها أخرجت المعنوى الى الحسى ، أو الأوضح الى الأغمض •

ويترتب على هذه النظرة الحسية للمجاز أمر آخر ، وهو : هل الحقيقة أوضح أو المجاز ؟ أو بتعبير آخر : هل المعنى الاصلى الذى نقلت عنه الكلمة أوضح أو المعنى الجديد الذى استعملت فيه ؟ ويكون الجواب الطبيعى المترتب على النظرة السابقة ان المجاز أوضح من الحقيقة ، مادام كجزء من مهمته على الاقل يخرج المعنوى الى المادى أو العقلى الى المحسوس ، وقد الح الرمانى كثيرا على هذه الناحية فربط حسن المجاز بما يدل عليه من اخراج الاغمض الى الاظهر الأوضح ، ورد فى ذلك عبارات قاطعة الدلالة كقوله : ((وكل استعارة حسنه فهى توجب بلاغة بيان لا تنوب عنه الحقيقة [1])) وقوله : ((التشبيه البليغ على ضربين : تشبيه حسن ، وتشبيه قبيح ، فالتشبيه الحسن هو الذى يخرج الاغمض الى الاوضح فيفيد بيانا ، والتشبيه القبيح ما كان على خلاف ذلك [2])) وقد رأينا من خلال دراستنا لاراء الرمانى فيما سبق أنه بناء على هذه النظرة عاب على بعض شعراء عصره بعض التشبيهات لانها أخرجت الاوضح الى الاغمض ، وما تقع عليه الحاسة الى ما لا تقع عليه ، وكانت من أجل ذلك نفرقه من تلك التشبيهات والاستعارات البعيدة التى لا يبدو وجه الشبه فيها واضحا جليا أو قريبا من مرمى النظر •

٥ ـ وعلى الرغم من أن المعتزلة كانوا يحتجون ـ كما رأينا ـ الى العقل أولا فى اقرار المعنى أو رفضه ، ويرون فى مخالفة هذا المعنى للأدلة العقلية ضرورة تحتم أن يصرف عن وجهه وتلتمس له التأويلات المجازية المختلفة ، الا أن هذا لا يعنى انهم كانوا يوردون هذه التأويلات دون سند لغوى أو دعم من النصوص والامثلة ، بل كانوا يحرصون دائما على الرجوع الى لغة العرب والشعر القديم والاستشهاد به فيما يسوقون من وجوه التأويل • وكانوا يشعرون باستمرار أن تأويلاتهم المجازية

---

١ ـ النكت : ٨٧

٢ ـ العمدة : ١/ ٢٨٧

لا يمكن أن تقنع أو تكتسب صفة الشرعية طالم تستند الى أساس لغوى مكين . ومن هنا كانت دائما هذه المحاولات الشاقة الجهـــارة من المعتزلة للتوفيق بين العقل واللغة ، بين المبادىء التى آمنــوا بها واعتنقوها وبين طبيعة المجاز وأصل العرف اللغوى المستعمل فيه وصحيح أن صوت العقل كان هو الاقوى وهو الاهم فى نظرهـــم كما سنوضح بعد قليل ، ولكنهم لابد أن يجدوا له السند اللغــوى من العربية وكلام القوم مهما كلفهم ذلك من جهد ، ومهما كان فيـــه من عسف وجور . وقد وردت خلال دراستنا السابقة لجهود المعتزلــة أمثلة كثيرة توضح حرص المعتزله الدائم على هذا السند اللغــوى من العربية لاقوالهم وتأويلاتهم المجازية . فقلما كان المعتزلـــى يورد قولا خلوا من شاهد منقول مهما كان شأن هذا الشاهـــد . وبذلك لم يخالف المعتزلة سنة القوم المعروفة فى هذه المسائـــل فهم كأهل السنة وكجميع علماء العربية على اختلاف منازعهم ومشاربهـــم يحرصون على الشاهد والمثل فى كل مايقولون ، وعلى الاحتكـــام الى كلام العرب وطرائقهم فى التعبير مما هو سنة لايكاد يحيد عنهـــا أحد . وبذلك ساهم المعتزلة مع غيرهم فى تدعيم فكرة قداسة اللغــة ، واحترام عاداتها وتقاليدها ، ومراعاة السنن الوارد فى استعمالهـــا واعتبار المتوارث المنقول عن أهلها أمرا لايجوز التفريط فيه أو التساهـــل فى شأنــه .

وبذلك ظلت النظرة التقليدية شائعة فى استعمال المجاز ، وظل الشاعر مطالبا بالحفاظ على الاشكال التقليدية الموروثة فى كلامه . وهاهـــو الجاحظ يتحدث عن بعض التشبيهات الشائعة المشهورة فــى كـــلام العرب ، ثم يتطرق الى الحديث عن المجاز فى بعض الكلام فيقـــول : ((لايعيبه الا من لا يعرف مجاز الكلام ، وليس هذا مما يطرد لنا أ ن نقيسه ، وانما نقدم على ما أقدموا ونحجم عما احجموا ، وننتهـــى الى حيث انتهـــوا [1])) داعيا بذلك الشاعر المحدث أن يلتـــزم

---

١ ـ الحيـــوان : ٢١٢/١

بهذا المألوف المتوارث ، ولا يحاول الخروج عليه ،أو التجديد فيه ،
ومعنى ذلك أنه اذا كان العرب يسمون الرجل جملا ولا يسمونه بعيرا
ويسمون المرأة بقرة ،ويسمون الرجل ثورا ••• ويسمون الرجل حمارا
ولا يسمون المرأة أتانا ،ويسمون المرأة نعجة ،ولا يسمونها شاه[1] •••
فينبغي الحفاظ على ذلك وعدم الخروج عليه •

وبذلك لم يتخط المعتزلة عن فكرة القدسية للغة القديمة ،ومثاليتة
الموروث من كلام العرب وأساليبهم، وظل المجاز تبعا لذلك خاضعا
للنظرة التقليدية التي كان يتحدث عنها بصراحة اللغويون والنحويون •
وخلاصة القول ان المجاز قد تحدد على أيدى المعتزلة تحديدا واضحا
دقيقا بمعناه الاصطلاحي المقابل للحقيقة • ومضوا يطبقونه بهذا المفهوم
على نطاق واسع وكبير في إبحاثهم ودراستهم القرآنية ، وخاصة في تلك
الآيات المتشابهات التي تصادم مبادئ الاعتزال • وقد استنبطوا كثيرا
من خصائصه ومميزاته ،وأقاموا حولها دراسات واسعة مركزه • وقد كان
من نتيجة الجدل الطويل الذى دار بين المعتزلة وغيرهم من أصحاب
الفرق والطوائف الاخرى حول المجاز ودفاع المعتزلة عنه دفاعا مدعوما
بالحجج والبراهين القوية المقنعة مستندا الى المتناقل الموروث من
كلام العرب أن أدرك الجميع أن المجاز ضرورة لابد منها ،وهو من
مستلزمات التعبير ،وخصيصه مهمه من خصائص العربية ،فأقبل العلماء
على دراسة كثير من أشكال التعبير والصور البيانية في القرآن ،واستفادوا
كثيرا من تحديدات المعتزلة لمصطلحاتها ،وإيضاحهم لكثير
من خصائصها ومميزاتها •

---

١ ـ الحيوان : ٢١٢/١

الفصل الثالث

قضية اللفظ والمعنى

ولدت قضية اللفظ والمعنى فى رحاب الفلسفة والدين نتيجة لذلك الجدل الطويل الذى كان يدور بين طوائف المسلمين المختلفة حول مجموعة من القضايا التى تتعلق بالقرآن الكريم : كقضية المحكم والمتشابه ، وجواز تفسير المتشابه او عدمه ، وقضية قدم القرآن او حدوثه وكونه مخلوقا او غير مخلوق ، وحول جواز قراءة القرآن بغير العربية او عدم جوازها ، الى غير ذلك من المسائل والامور التي اشتد الخلاف حولها ، واتصل الجدل بها • وقد خاض الفقهاء ورجال الدين فى الحديث عن قضية اللفظ والمعنى كما خاض فيها المتكلمون ، وكانت لهم فى ذلك آراء ووجهات نظر متعددة •

اثيرت اولا مسالة قراءة القرآن بغير العربية التي كانت نتيجة توافد افواج واقوام من الاعاجم على اعتناق الاسلام ممن لم يكونوا يعرفون العربية ، فاستتبع ذلك تفكير الفقهاء فى جواز قراءة هؤلاء للقرآن بغير لغته الاصليه ، وجر ذلك بطبيعة الحال الى التفكير فى مفهوم القرآن : اهو فى اللفظ ؟ ام فى المعنى ؟ او هو فيهما جميعا ؟ وبناء على ذلك ففى اى وجه من هذين الوجهين يكمن اعجازه وسموه ؟ وهل تجوز ترجمته اولا تجوز ؟ فقالت الشافعية والمالكية والحنابلة لا تجوز قراءة القرآن بغير العربية ، واذا كان المسلم لا يحسنها وهو امى فانه يصلى بغير قراءة عند الشافعي ، ويأثم من يحسنها عند المالكية ، وان امكنه الائتمام ولم يأتم بطلت صلاته • ويرى الحنابلة ان من لم يحسن العربية لزمه التعلم ، واذا لم يفعل مع القدرة على ذلك لم تصح صلاته • (١)

واستقر الاجماع بعد نقاش طويل فى هذا الموضوع على انه يجب قراءة القرآن على هيئته التى يتحقق بها الاعجاز الذى هو فى اللفظ والمعنى ومن هنا كانت تمتنع قراءته بغير العربية • (ووجه المنع انه يذهب اعجازه المقصود منه (٢))

ولذلك ايضا كانت ترجمته ترجمة حرفيه تطابق الاصل العربى غير ممكنه ، وسبب عدم امكان الترجمة الحرفية ان القرآن الكريم ، بل اى كلام عربى بليغ لا بد ان يحتوى على ضربين من العناصر الفنية هما : المعانى الاصلية ، والصورة التى تحدثها الالفاظ عندما تتناسق دلالتها على الوجه الذى يقتضيه العقل • ويسميها الامام الشاطبي الدلالة التابعة • ويرى انها تحدث من النكات البلاغية المختلفة

١ـ انظر كتاب الفقه على المذاهب الاربعة الجزء الاول وقسم العبادات : ٣٣
٢ـ الاتقان : ١/١٠٩

التي هي من خصائص اللغه العربيه ، يقول : ((للغه العربيه من حيث هي الفاظ داله على معان نظران : أحدهما من جهة كونها الفاظا أوعبارات داله على معان مطلقه ، وهي الدلاله الاصليه . والثاني من جهة كونها الفاظا أوعبارات مقيده داله على معان خادمه ، وهي الدلاله التابعه . فالجهه الاولى هي التي يشترك فيها جميع الالسنة ، واليها تنتهي مقاصد المتكلمين ، ولا تختص بأمة دون اخرى فأنه اذا حصل في الوجود فعل لزيد مثلا كالقيام ، ثم أراد كل صاحب لسان الاخبار عن زيد بالقيام تأتى له ما اراد من غير كلفه . ومن هذه الجهه يمكن في لسان العرب الاخبار عن اقوال الاولين ممن ليسوا من أهل اللغه العربيه وحكاية كلامهم . ويتأتى في لسان العجم حكاية اقوال العرب والاخبار عنها ، وهذا لا اشكال فيه .. وأما الجهة الثانيه فهي التي يختص بها لسان العرب في تلك الحكايه وذلك الاخبار . فأن كل خبر يقتضي في هذه الجهه امورا خادمه لذلك الاخبار بحسب المخبر والمخبر عنه والمخبر به ونفس الاخبار في الحال والمساق ونوع الاسلوب من الايضاح والاخفاء والايجاز والاطناب وغير ذلك))(١) .

ثم يمضي الامام الشاطبي فيعدد مجموعة من الالوان والنكات البلاغيه التي تنفرد بها اللغه العربيه ، وما تحدثه هذه النكات في الكلام من معان اضافيه لا يستطيع التنبيه عليها والاحساس بجمالها الا أهلها المختصون بها . يقول : ((وذلك أنك تقول في ابتداء الاخبار : قام زيد ، ان لم تكن عناية بالمخبر عنه بل بالخبر ، فان كانت العنايه بالمخبر عنه قلت : زيد قام . وفي جواب السؤال ، أو ماهو منزل تلك المنزله : ان زيدا قائم . وفي جواب المنكر لقيامه : والله أن زيدا قام . وفي التهكيت على من ينكر قيامه : انما قام زيد . ثم يتنوع ايضا بحسب تعظيمه أو تحقيره . أعني المخبر عنه . وبحسب الكنايه عنه ، والتصريح به ، وبحسب مايقصد في مساق الاخبار . وما يعطيه مقتضى الحال ، الى غير ذلك من الامور التي لا يمكن حصرها . وجميع ذلك دائر حول الاخبار بالقيام عن زيد . فمثل هذه التصرفات التي يختلف معنى الكلام الواحد بحسبها ليست هي المقصود ا ... ، ولكنها من مكملاته ومتمماته ، وبطول الباع في هذا النوع يحسن مساق الكلام اذا لم يكن فيه منكر . وبهذا النوع الثاني

١ ـ الموافقات في أصول الاحكام : ٤١/٢ .

اختلفت العبارات[1] . وهذه الدلالات الاضافيه المتنوعه التي يكتسبها الكلام عن طريق استخدام هذه النكات البلاغيه التي تتميز بها العربيه من غيرها هي التي تجعل من العسير ترجمة الكلام البليغ لما يؤدى اليه ذلك من فقدان هذه الدلالات الثره ، ولذلك يقول الامام الشاطبي في اعقاب العبارات السابقه : ((واذا ثبت هذا فلا يمكن لمن اعتبر الوجه الاخير أن يترجم كلاما من الكلام العربي بكلام العجم على حال ، فضلا عن أن يترجم القرآن وينقل الى لسان غير عربي الا مع فرض استواء اللسانين في اعتباره عينا ، كما اذا استوى اللسان في استعمال ما تقدم تمثيله ونحوه ، فاذا ثبت ذلك في اللسان المنقول اليه من لسان العرب امكن أن يترجم احدهما الى الاخر ..))[2] .

واثيرت على سبيل التمثيل أيضا مسألة قدم القرآن وحدوثه ، واستتبع ذلك البحث في ماهية الكلام وطبيعته . ولم يكن المعتزله ـ كما سبق أن ذكرنا ـ أول من اعتنق نظرية خلق القرآن ، ولكنهم هم الذين تبنوا هذا الرأي ، ودافعوا عنه دفاعا شديدا ، وحشدوا له الادله والبراهين الكلاميه والدينيه المختلفه حتى أصبح يعرف بهم ، ويشكل شطرا مهما من اصول عقيدتهم . والذي جرهم الى القول بخلق القرآن رأيهم في نفي الصفات عن الله حرصا على تنزيهه المطلق عن أية مشابهه له مع المخلوقين ، فنفوا عن الله تبعا لذلك صفة الكلام ، وانكروا أن يكون متكلما . وقد مر معنا انهم يذهبون في تلك الآيات التي تنسب اليه كلاما ، أو تصف حوارا دار بينه وبين الاشياء أو الكائنات الى حملها على تأويلات مجازيه تبعدها عن حقائقها المجرده ، أو يؤولون كلام الله بأنه قد خلقه في بعض الاجسام المخصوصه كاللوح المحفوظ أو شجرة موسى ، أو جبريل ، أو الرسل . وتكون نسبتها اليه كما يضاف ما ننشده اليوم مثلا من قصيدة امرىء القيس اليه على الحقيقه وان لم يكن محدثا لها من جهته الآن[3] . والكلام عند المعتزله هو كائن حسي ، وهو مكون من الحروف المنظومه والاصوات المقطعه المسموعه ، وهو حينما ينسب الى الله ليس

---

(١) المرجع السابق : ٢ ٤ ـ ٤٨
(٢) المرجع السابق .
(٣) انظر شرح الاصول الخمسه : ٥٢٨ .

صفة له ، ولكنه شئ خارجى محدث مخلوق فى كائن ما أو شئ من الاشياء التى ذكرناها . وكان رأى المعتزله هذا رده فعل لغلو الحنابله وغيرهم من المشبهه الذين ذهبوا ((الى أن هذا القرآن المتلو فى المحاريب والمكتوب فى المصاحف غير مخلوق ولا محدث ، بل قديم مع الله تعالى . وذهبت الكلابيه الى أن كلام الله تعالى هو معنى أزلى قائم بذاته تعالى مع أنه شئ واحد توراه وانجيل وزبور وفرقان وان هذا الذى نسمعه حكاية كلام الله تعالى ..))[1].

وقد حاول الاشاعره بعد ذلك أن يتوسطوا بين الرأيين جميعا لما وجدوا فيهما من تطرف وغلو ، ورأوا أن القرآن قديم حقا كما ذهب الى ذلك الحنابله من المشبهه ، ولكن ليس بالمعنى الذى ذكروه من الحروف والكلمات المكتوبه والاصوات التى نسمعها فأن هذه حادثه وتعتبر دالا على القرآن ، وأما القديم فهو الكلام النفسى القائم فى ذات الله لاستحالة أن يقوم شئ حادث فى ذات الله . وبذلك فرق الاشاعرة فى موضوع خلق القرآن بين المدلول والدلاله فى النص القرآنى . فالمدلول وهو المعنى القائم فى ذات الله قديم وسابق فى وجوده وأما الدلاله ، أى العبارات اللفظيه المكونه من الحروف والاصوات التى ينطقها المتكلم فهى محدثه وعارضه . وقد تبنى هذا الرأى فيما بعد أهل السنه . يقول ابن المنير فى التعليق على شرح الزمخشرى لقوله تعالى فى آية الاسراء : ((قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا)) الذى استدل به على خلق القرآن ، ورد به قول من زعم أن القرآن قديم : ((عقيدة أهل السنه أن مدلول العبارات صفة قديمه قائمه بذات البارى تعالى يطلق عليها قرآن ، ويطلق على الدلالتها وهى هذه الكلمات الفصيحه والآى الكريمه قرآن . وان المعجز عندهم الدليل لا المدلول ، لكنهم يتحرزون من اطلاق القول بأنه مخلوق لوجهين : أحدهما أن اطلاق موهم . والثانى أن السلف الصالح كفوا عنه فاقتفوا آثارهم .. وأهل السنه

---

(١) شرح الاصول الخمسه : ٥٢٨ .

يقولون : ان القرآن قديم ، لكن لا بمعنى اللفظ الذى يسمعه بعضنا من بعض لسان هذا حادث ، بل بمعنى كلام الله الذى هو صفة له قائمة بذاته تعالى . فهذا هو القديم كعلمه وارادته))(١) .

هذان نموذجان لبعض القضايا والمسائل الدينيه والكلاميه التى نشأت فى احضانهما قضية ((اللفظ والمعنى)) فقد ظهرت أول امرها فى رحاب الفلسفه والدين نتيجة الجدل الطويل حول هذه الامور التى سقنا امثلة لبعضها ، ثم انتقلت بعد ذلك الى قضايا الادب والبيان بصورة عامه . نجد الجاحظ مثلا ـ ولعله تأثر بما كان يشيع من الحديث عن جواز ترجمة القرآن الكريم ، ومن جواز قراءته بغير العربيه أو عدمها ـ يتحدث عن ترجمة الشعر ، فيرى أنه لا يجوز ترجمة الشعر العربى لما يؤدى اليه ذلك من افساده والذهاب بموضع الحسن فيه ، فقال عبارته المعروفه التى مرت معنا : ((الشعر لا يستطاع أن يترجم ، ولا يجوز عليه النقل ، ومتى حول تقطع نظمه ، وبطل وزنه ، وذهب حسنه ، وسقط موضع التعجب ، لا كالكلام المنثور ..))(٢) .

كما يرى أنه لا يجوز ترجمة كتب الدين ، ومعنى ذلك أن الجاحظ لاحظ تلك النكات البلاغيه التى يتحدث عنها الشاطبى كمبرر لانتفاء جواز ترجمة القرآن وهى نكات تحدث بسبب النظم ، ومن مزايا اللغه العربيه ، وهو هنا يعتمد عليها وعلى ما لها من حسن ومزيه وفضل فى نفى امكان ترجمة الشعر العربى الى لغة اخرى . وقد كان الجاحظ يضع هذه المزايا البلاغيه نصب عينيه وهو يرد على اللغويين ممثلين فى أبى عمرو الشيبانى فى استحسانه لذينك البيتين اللذين نظر ابو عمرو الى ما فيهما من معنى الحكمه والمثل ورأى فى ذلك ملتمس البلاغه ، وموطن البراعه ، متجاهلا اعتباره فضل الصياغه وروعة الاسلوب ، حتى طلب أن يدونا له ليدخلهما فى كتبه ، وقد حمل الجاحظ هذا التطرف الذى وجده من ابى عمرو وأمثاله من اللغويين وغيرهم فى الاعتداد بالمعنى فقط الى أن يقول عبارته التى سبق أن عرضنا لها من أن المعانى مطروحه فى الطريق

---

(١) الكشاف : ٢/٥٤٠ .
(٢) الحيوان : ١/٧٥ .
(٣) الحيوان : ١/٧٧ـ٧٨

يعرفها العجمي والعربي والبدوي والقروي دون أن تكون غايته في ذلك اسقاط قيمة المعاني أو أهدار لفضلها ومكانتها في الكلام الجيد الفصيح .

ولكن عبارة الجاحظ هذه - كما سبق أن اشرنا - اذا كانت تعلي من شأن الصياغة وتعطيها فضلا على المعاني دون أن تسقط هذه المعاني أو تتنكر لها ، فأن فيها في الوقت نفسه فصلا واضحا بين هذين العنصرين المهمين من عناصر العمل الفني . ومن الواضح من خلال ذلك العرض الموجز الذي سقناه أن الفصل بين اللفظ والمعنى قد بدأ منذ فترة مبكرة ، وأن الجدل الذي دار حول ترجمة القرآن ، وجواز قراءته بغير العربية أو عدم جواز ذلك كان منبئا أيضا احساس بهذه الثنائية الحادة بين العنصرين ، فقد رأينا الجدل في هذا الموضوع يسوق الى الحديث عن اعجاز القرآن وهل هو في اللفظ أو في المعنى أو فيهما كليهما ، وقد تبنى فريق الانتصار لهذا العنصر ، وتبنى فريق ثان الانتصار للعنصر الآخر ، ثم وقع شبه اجماع على أن الاعجاز فيهما جميعا . وفي كل ذلك كان ينظر الى اللفظ والمعنى وكأنهما مستقلان ، أو كأن بينهما فصيلا حادا . كما أنه في مسألة الجدل حول موضوع خلق القرآن وقدم كلام الله أو حدوثه ، كانت هذه الثنائية موجودة أيضا في اذهان الخائضين في الموضوع فقد فصلوا بين المدلول والدلالة في النص القرآني : بين المعنى القائم في ذات الله وبين العبارات اللفظية التي يعبر بها عنه . فكلام الله قديم من حيث معانيه ، محدث من حيث الفاظه المتصلة بالبشر المخلوقين،ثم أصبح الجدل يدور حول الكلام القديم والكلام المحدث المخلوق بين المعتزلة والاشاعرة . وتطرق هذا الجدل الى الحديث عن اعجاز القرآن ، وكان مركزا حول اعجاز هذا النص المتلو المقروء لا اعجاز القائم في الذات الالهية . ثم شاعت في البيئة الاعتزالية فكرة الصرفة التي نادى بها النظام ، وزعم فيها أن القرآن ليس كتابا معجزا من حيث فصاحته وبلاغته ، وأن الناس قادرون على مثله لولا أنهم صرفوا عن ذلك ضربا من الصرف . وقد تصدى لهذا الرأي منذ أ تلميذه الجاحظ ، فأنكر على استاذه ما ذهب اليه ، وحاول أن يلتمس اعجاز القرآن ، وسر تفوقه فوجد ذلك في النظم ، وكان مفهوم النظم عنده

- كما لاحظنا قبل قليل - شكليا ، فحمله ذلك على أن يفضل الشكل على المضمون ، ويعطيه المزيه والشرف ، وأعلن فى قضية اللفظ والمعنى آراءه التى سبق أن عرضنا لها ، والتى اصبحت فيما بعد ذات خطر كبير لما كان يحظى به صاحبها من مكانة فى الادب والبيان ، ولما كان يتمتع به من شخصية طاغية مرموقة ؟؟

أذاع الجاحظ المعتزلى - كما ذكرنا - فكرة أهمية اللفظ وخطره وترجيحه على المعنى دون أن يقصد اسقاط المعنى أو احتقاره ، ولكن قول الجاحظ حمل منذ البداية على غير ما أراده له صاحبه ، وتوهمه الناس طرحاً لقيمة المعانى ، وحطا من قدرها ، وشرك هذا التصور خطراً عظيما على المقاييس الادبيه لما انصرفت غالبية الناس من بعده الى الشكل ، وأعطته الاهميه الاولى ، وأولته المزيه والشرف ، ولم تعد تعطى المعنى كبير فضل ، بل أصبح الشكل وحده مقياس الادب الجيد ، وبه توزن براعة الادباء ، وتعرف اقدارهم . وحمل الجاحظ فى هذه القضيه النقديه الخطيره . فنحن نجد آراءه ترددد فى جميع البيئات الادبيه ، وقد اسيء فهمها احيانا ، أو بولغ فى تصورها احيانا اخرى . ولعل من اشد النقاد تأثراً بالجاحظ فى قضية اللفظ والمعنى أبا هلال العسكرى الذى أرجع اسرار الجمال الفنى فى الشعر الى اللفظ ، وغالى فى ذلك . فقد اتبع أبو هلال عبارات الجاحظ وغلا فيها ، فقال : ((وليس الشأن فى ايراد المعانى لان المعانى يعرفها العربى والعجمى والقروى والبدوى وانما هو فى جودة اللفظ وصفائه ، وحسنه وبهائه ، ونزاهته ونقائه ، وكثرة طلاوته ومائه ، مع صحة السبك والتركيب ، والخلو من أود النظم والتأليف ، وليس يطلب من المعنى الا أن يكون صوابا ، ولا يقنع من اللفظ بذلك حتى يكون على ما وصفناه [1])) ويقرر ابو هلال فى موضع آخر أيضا أن الميزه البلاغيه للكلام انما تكمن فى الالفاظ ، لان المعانى قد تقع للناس جميعا ، للخاصه والعامه ، وانما يتفاضلون فى نظمها وتأليفها على شكل معين . يقول : ((على أن المعانى مشتركه بين العقلاء ، فربما يقع الجيد للسوقى والنبطى والزنجى ، وانما يتفاضل الناس فى الالفاظ ورصفها ونظمها [2])) ويدل

(١) الصناعتين : ١٤

(٢) الصناعتين : ١٩٦ .

على أهمية الالفاظ في العمل الفني ، وأنها التي يقوم عليها اساس التفاضل ، فيذكر أن الكتاب انما ينمقون خطبهم ورسائلهم ليتفاضلوا بمقدارا لصنعه في الخطابه والرساله ، فيقول : ((... من الدليل أن مدار البلاغه اللفظ أن الخطب الرائعه ، والاشعار الرائقة ما عملت لافهام المعاني فقط ، لان الردى في الالفاظ يقوم مقام الجيده منها في الافهام . وانما يدل حسن الكلام ، واحكام صنعته ورونق الفاظه .. على فضل قائله وفهم منشئه (١)))

وليس ابو هلال وحده هو الذي أخذ اوكاد عبارات الجاحظ وزادها مبالغه وغلوا بل يشركه في ذلك ابو القاسم الاصفهاني الذي نراه يردد في القرن الخامس أن الناس جميعا يشتركون في معرفة المعاني ، فهي مطروحه نصب اعين الجميع ، واصمام خواطرهم ، لايكاد يختص بمطلبها على احد منهم ، وانما الشأن للصياغه . يقول ((اعلم أن المعاني مطروحه نصب العين ، وتجاه الخواطر ، يعرفها نازله الوبر وساكنة المدر ، والقرائح تشترك فيها ، وانما المعنى في سهولة مخرج اللفظ وكثرة الماء وجودة السبك ، وأنا انشدك ابياتا معناها واحد الا أن تفاوتها في اللفظ عظيم (٢))) .

وكأنما احس عبد القاهر الجرجاني أن آراء الجاحظ حول اللفظ والمعنى قد اسيء فهمها، وذهب الناس في عصورها الى غير ما رمى اليه صاحبها ، حتى اصبحت خطرا على البلاغه والمقاييس الفنية ، لان الثنائيه بين هذين العنصرين قد شاعت بين الناس اولا ، ثم غلبت العنايه بالشكل على اهتمام الجميع ، حتى اصبحوا يرون فيه مصدر الجمال الاول ، ومضوا يتبارون في حسن الصياغه وانتقائها والتفنن في الوانها على حساب المعاني والافكار . رأى عبد القاهر أن الناس قد اساؤوا فهم نظرية الجاحظ من وجهيها معا : لم يدركوا مفهومه عن اللفظ ، كما جهلوا تصوره للمعاني التي قال عنها انها ملقاه في الطريق ، فحاول أن يوجه رأى الجاحظ التوجيه الصحيح ، فبين أن ابا عثمان في حديثه عن الالفاظ لم يرد اللفظه المستقله برأسها فهذه لا قيمة لها ، ولا تكتسب اللفظه المفرده فضيلة على لفظه اخرى الا اذا كانت احداهما مألوفه

---

(١) الصناعتين : ٤١

(٢) الواضح في مشكلات شعر المتنبي : ٥١

مستعمله وتلك غريبه وحشيه ، وأن تكون حروفه هاخف ، وامتزاجها احسن ، ومما يكد اللسان ابعد))[1] وأما فيما عدا ذلك فلا قيمة للفظة المفرده ، ولا مزيه لها أو شرف وانما تكتسب المزيه والحسن حين تنظم مع اخواتها الأخرى لها في سياق جملة أو تركيب ، فاذا كانت اللفظه متلائمه في مكانها الذى هي فيه مع ما قبلها وما بعدها وما قبلها من الفاظ حكم لها عندئذ بالمزيه . واذن فالالفاظ ((لا تتفاضل من حيث هي الفاظ مجرده ، ولا من حيث هي كلم مفرده ، وان الالفاظ تثبت لها الفضيله وخلافها في ملاءمة معنى اللفظه لمعنى التي تليها ، أو ما اشبه ذلك مما لا تعلق له بصريح اللفظ))[2] ومما يدل على ذلك أنك ترى اللفظه ((تروقك وتؤنسك في موضع ، ثم تراها بعينها تثقل عليك وتوحشك في موضع آخر ، فلو كانت الكلمه اذا حسنت حسنت من حيث هي لفظ ، واذا استحقت المزيه والشرف استحقت ذلك في ذاتها وعلى انفرادها دون أن يكون السبب في ذلك حال لها مع اخواتها المجاوره لها في النظم لما اختلف بها الحال ، ولكانت اما أن تحسن ابدا أو لا تحسن ابدا))[3] . ولا شك أن الجاحظ حين تحدث عن المعاني المطروحه في الطريق ، وأعطى اللفظ المزيه واشاد به تلك الاشاده الواسعه لم يكن يريد هذا اللفظ المفرد الذى بين عبد القاهر أنه لا قيمة له في حد ذاته ، وانما هو يريد شيئا ابعد من ذلك وأعمق واهم . يريد الصوره التي تحدث في المعنى ، وهذا هو مفهوم قول الجاحظ عن الشعر انه صياغة وضرب من النسج وجنس من التصوير . وهذه الصياغه ليست هي الالفاظ المفرده ، وانما هي الصور التي تحدث في المعاني . فالعلماء ((لم يوجبوا للفظ ما أوجبوه من الفضيله وهم يعنون نطق اللسان واجراس الحروف ، ولكن جعلوا كالمواضعه فيما بينهم أن يقولوا : اللفظ ، وهم يريدون الصوره التي تحدث في المعنى والخاصه التي حدثت فيه ، ويعنون الذى عناه الجاحظ حيث قال : وذهب الشيخ الى استحسان المعاني ... وضرب من التصوير ، وما يعنون اذا قالوا : أنه يأخذ الحديث فيشنفه ويقرطه ويأخذ المعنى خرزه فيرده جوهره ، وعباءة فيجعله ديباجه))[4] . وهكذا

---

(١) دلائل الاعجاز : ٨٨ .
(٢) المرجع السابق : ٩٠ .
(٣) المرجع السابق : ٩٢ .
(٤) المرجع السابق : ٤٢٦ .

وجه عبد القاهر مفهوم الجاحظ عن اللفظ توجيها سديدا فجعله مرادفا لكلمة الصوره ، ولكن أمه قد كان من باب المواضعه بين النقاد أن يطلقوا اللفظ ويريدوا به الصوره التي تحدثها الالفاظ بسبب النظم . ولعل السبب في هذا أن تفصيل اجزاء الكلام الى اللفظ والمعنى والصوره لم تكن قد اتضحت بعد في اذهان النقاد ، اذ كان المعروف أن الكلام هو اللفظ والمعنى ولا ثالث لهما [1] . فلما نفى الجاحظ أن يكون موطن البلاغه في الكلام متعلقا بالمعنى لم يجد الا اللفظ فعبر [؟] عن الصوره ، على أن كلامه لم يخل من الاشاره الى مصطلح الصوره والتصوير ولذلك كان الامام عبد القاهر وهو يتحدث عن الميزه البلاغيه للكلام ، ويرد ذلك الى الصوره التي يحدثها النظم يعترف بدور الجاحظ في الاسهام في بناء هذا المفهوم ، ويشير الى استفادته منه في ذلك فيقول : ((وليس قولنا : الصوره قياسا نحن ابتدعناه ، ولكن يكفيك قول الجاحظ وانما الشعر صناعة ، وضرب من النسيج ، وجنس من التصوير)) [2] . فعبد القاهر اذن يوجه رأى الجاحظ هذا التوجيه السديد من ناحية ، ويستفيد منه استفادة واضحه من ناحية أخرى ، يقول محمد غنيمى هلال : ((على الرغم من اصالة عبد القاهر فيما سقناه من آراء في النظم فقد تأثر بآراء سابقيه وهذا حذوهم في الاعتداد بالصياغه وانها نظير التصوير والنقش ، وكانت جل افكاره دائره حول هذه الصياغه ، وقد افاد افادة كبيره من افكار اصحاب اللفظ وترجيحه على المعنى ، وبخاصة الجاحظ ، ففي كتب الجاحظ بذور لافكار عبد القاهر جميعها ، ولكن تجلت اصالته بعد ذلك في ثورته على معاصريه ممن اشتطوا في نصره اللفظ حتى غلوا بها عن الغايه .. وقد عزا الجاحظ الحسن للالفاظ ، ولكن يفهم من كلامه في مواضع مختلفه أنه يقصد الصياغه وملاءمة الالفاظ لتصوير المعنى كما بينا ذلك من قبل ، وهذا معنى قريب كل القرب مما اراده عبد القاهر في نظرية المعنى التي شرحناها)) [3] وبعد أن شرح عبد القاهر مفهوم اللفظ عند

(١) دلائل الاعجاز ٩٩٠ ، ٠ تعليق المراغي . أولى سنة : (١٩٥٠م ١٣٦٩هـ ، المطبعه العربيه .
(٢) المرجع السابق .
(٣) النقد الادبي الحديث : ٢٨١ ـ ٢٨٧ .

الجاحظ على هذا النحو ضى يوجه ايضا مفهومه عن المعنى . لقد قال الجاحظ :
ان المعانى مطروحه فى الطريق ، فأية معان هذه ؟ يرى عبد القاهر أن هذا المعنى
الذى يتحدث عنه ابو عثمان يشبه (الماده الاوليه) أو (الماده الخام) التى يصنع
منها الصائغ خاتما أو سوارا . هذا المعنى هو (الذهب) أو (الفضه) مثلا وانت
حينما ترى الخاتم أو السوار فى صورته المكتمله لا تحكم عليه من خلال الذهب أو الفضه
التى صنع منها ، وانما تحكم عليه من حيث هو خاتم أو سوار مكتمل الصنع تام الهيئه .
فمادته الاوليه ـ الذهب أو الفضه ـ لاقيمة لها وحدها ، انها شىء ملقى مطروح
فى الطريق ، شىء فى متناول ايدى الناس جميعا ، ولا يصبح لها فضل الا حين
تعطى صورتها الكامله فى قالب الصنعه الجميل ، يقول عبد القاهر : (معلوم
أن سبيل الكلام سبيل التصوير والصياغه ، وأن سبيل المعنى الذى يعبر عنه سبيل
الشىء الذى يقع التصوير والصوغ فيه كالفضه والذهب يصاغ منهما خاتم أو سوار ،
فكما أن محالا اذا انت اردت النظر فى صوغ الخاتم وفى جودة العمل ورداءته أن تنظر
الى الفضه الحامله لتلك الصوره أو الذهب الذى وقع فيه العمل وتلك الصنعه ، وكذلك
محال اذا اردت أن تعرف مكان الفضل والمزيه فى الكلام أن تنظر فى مجرد معناه كما
أنا لو فضلنا خاتما على خاتم بأن تكون فضه هذا اجود ، أو فصه انفس ، لم يكن ذلك
تفضيلا له من حيث هو خاتم ، وكذلك ينبغى اذا فضلنا بيتا على بيت من أجل معناه
أن لايكون تفضيلا له من حيث هو شعر وكلام وهذا قاطع فاعرفه [1]) .

على أن عبد القاهر قد جاء متأخرا بعد أن شاعت الثنائيه بين اللفظ والمعنى بين الدارسين
وذاعت بينهم نظرية الجاحظ بشكل مشوه مغلوط حينا ، وبشكل مبالغ فيه حينا آخر ، وتناقل
الناس رأى الجاحظ على أنه مناداة منه ـ وهو من هو فى التاريخ الادبى ؟ ـ بتغليب
اللفظ على المعنى والاهتمام بالصياغه والاحتفال بها احتفالا شديدا حتى ولو كان ذلك على حساب
المعانى .

(١) دلائل الاعجاز : ٢٥١ .

لقدامه بن جعفر يحصر جمال الشعر في صياغته ، فلا عيب على الشاعر أن يعرض لأى معنى يشاء سواء كان هذا المعنى حسنا أو سيئا ، وضيعا أو رفيعا مادام يملك أن يعرضه في صياغة جميله وشكل موشى . فالشعر صناعه قبل كل شيء ، ولذلك فلابد من الاهتمام بعنصر الصياغه والشكل في المقام الاول . يقول : ((والمعاني كلها معرضه للشاعر وله أن يتكلم فيها أحب وآثر من غير أن يحظر عليه معنى يروم الكلام فيه اذ كانت المعاني للشعر بمنزلة الماده الموضوعه ، والشعر فيها كالصوره كما يوجد في كل صناعه من أن لابد فيها من شيء موضوع يقبل تأثير الصوره مثل الخشب للنجاره والفضه للصياغه وعلى الشاعر اذا شرع في معنى كان من الرفعه والصفه ، والرفث والنزاهه ، والمدح والقناعة ، والمدح والمضيهه ، وغير ذلك من المعاني الحميده والذميمه ، أن يتوخى البلوغ في التجويد في ذلك الى النهايه المطلوبه))[1] . ومادام الشأن للصياغه ، والفضل في تجويدها فلا بأس على الشاعر أن يناقض نفسه ، بل يعد ذلك فضيلة له تدل على تمكنه من الصنعه ((فمناقضة الشاعر نفسه في قصيدتين أو كلمتين بأن يصف شيئا وصفا حسنا ، ثم يذمه ذما حسنا ايضا غير منكر ولا معيب من فعله اذا احسن المدح والذم ، بل ذلك عندى يدل على قوة الشاعر في صناعته واقتداره عليها[2])) .

ويستلهم الامدى فكرة الجاحظ في المعاني الملقاه ، فيرى أن الفضل في الشعر يرجع الى الالفاظ ، لان المعاني موجوده في كل امه وفي كل لغه ، وما يأت به الشاعر أو الاديب من معنى لطيف أو حكمه بارعه أو ادب حسن فانه ليس له من الخطر ما للصياغه ، ويمكن الاستغناء عنه عند الضروره لانه شيء زائد في الكلام ، لان المعول الاول على الصياغه يقول : ((ودقيق المعاني موجود في كل أمه وفي كل لغه ، وليس الشعر عند أهل العلم به الا حسن التأتي وقرب المأخذ ، واختيار الكلام ، ووضع الالفاظ في مواضعها ، وأن يورد المعنى باللفظ المعتاد فيه المستعمل في مثله وأن تكون الاستعارات والتمثيلات لائقه بما استعيرت له ، وغير منافره لمعناه ، فأن الكلام

(١) نقد الشعر : ٣٧

(٢) نقد الشعر : ١٨ .

لا يكتسى البهاء والرونق الا اذا كان بهذا الوصف .. فأن اتفق مع هذا معنى لطيف أو حكمه بايعه أو أدب حسن ، فذلك زائد فى بهاء الكلام ، وأن لم يتفق فقد رتأم الكلام بنفسه ، واستغنى عما سواه ..)) (١) .

ويحدثنا الامدى فى موضع آخر من الموازنه أن المطبوعين وأهل البلاغه مجمعون على أن الفضل ليس فى المعانى ، ولا فى استقصائها أو الاحاطه بها ، ولكن فى الالمام بهذه المعانى أى فى صياغتها الصياغه الجميله المؤثره . والامدى يؤيد هؤلاء ، ويصرح بأنتمائه اليهم والذهاب مذهبهم يقول : والمطبوعون وأهل البلاغه لايكون الفضل عندهم من جهة استقصاء . المعانى ، والاغراق فى الوصف ، وانما يكون الفضل عندهم فى الالمام بالمعانى ، وأخذ العفو منها كما كانت الاوائل تفعل ، مع جودة السبك وقرب المأتى . والقول فى هذا قولهم واليه اذهب)) (٢) .

ويتزايد اهتمام الناس بالصياغه ، واعطاؤها المنزله والشرف فى العمل الفنى ، حتى اذا وصلنا الى عصر ابن رشيق القيروانى وجدناه يحدثنا عن التنافس الشائعه بين هذين المنصبين ، وأن لكل منهما شيعا وأحزابا . فهناك اصحاب الالفاظ ، وأصحاب المعانى ، ولكل من هذين الفريقين آراء ومذاهب ، ولكن ((أكثر الناس على تفضيل اللفظ على المعنى)) (٣) ويورد بعضا من حجج اصحاب اللفظ فيقول : ((وسمعت بعض الحذاق يقول : قال العلماء اللفظ اغلى من المعنى ثمنا ، واعظم قيمه ، واعز مطلبا ، فأن المعانى موجوده فى طباع الناس ، يستوى الجاهل فيها والحاذق ولكن العمل على جودة الالفاظ وحسن السبك وصحة التأليف . الاترى لو أن رجلا اراد فى المديح تشبيه رجل لما أخطأ أن يشبهه فى الجود بالغيث والبحر ، وفى الاقدام بالاسد ، وفى المضاء بالسيف ، وفى العزم بالسيل ، وفى الحسن بالشمس ، فان لم يحسن تركيب هذه المعانى فى أحسن حلاها من اللفظ الجيد الجامع للسرقه والجزاله والعذوبه والطلاوه والسهوله والحلاوه لم يكن

---

(١) الموازنــه : ١/٤٠١ .
(٢) الموازنه : ١/٤٩١ .
(٣) العمده : ١/١٢٧ .

للمعنى قدر ..(١))) وينقل ابن رشيق رأى استاذه عبد الكريم النهشلى فى تفضيل اللفظ على المعنى فى شعره وتأليفه فيقول : ((الكلام الجزل اغنى عن المعـــانى اللطيفه من المعانى اللطيفه عن الكلام الجزل (٢))) .

وتتزايد عناية الناس بالشكل تزايدا شديدا ، حتى اذا وصلنا الى القرون المتأخره وجدنا ناقدا كابن خلدون مثلا يكاد يطرح عن المعانى كل قيمه ، وينسب الفضـــل كل الفضل للالفاظ ، فهى الاصل والمعانى تابعه لها ، وأن صياغة الكلام شعره ونثره محصوره فى اجادة اللفظ ، فمتى حفظه المرء واجاده وأتقنه على الطريقه الـــتى درج العرب على استعماله فيها فقد أصبح أديبا بليغا ، ولن يجد امامه أيـــة صعوبه تعترضه اذ المعانى شئ يأتى على الهامش ، ولا يمكن أن تشكل فى العمـــل الأدبى أية صعوبة : يقول ابن خلدون ((أعلم أن صناعة الكلام نظما ونثرا أنما هــى فى الالفاظ لا فى المعانى ، وانما المعانى تبع لها وهى أصل ، فالصانع الـــــذى يحاول ملكه الكلام فى النظم والنثر انما يحاولها فى الالفاظ بحفظ أمثالها من كـلام العرب ليكثر استعماله وجريه على لسانه ، حتى تستقر له الملكه فى لسان مضره واما المعانى فهى فى الضمائر ، وأيضا فالمعانى موجوده عند كل واحد ، وفى طوع كل فكـر منها ما يشاء ويرضى ، فلا تحتاج الى صناعة ، وتأليف الكلام للعباره عنها هـــــو المحتاج للصناعه كما قلنا ، وهى بمثابة القوالب للمعانى ، فكما أن الاوانى الـــتى يغترف بها الماء من البحر منها آنية الذهب والفضه والصدف والزجاج والخــــزف والماء واحد فى نفسه ، وتختلف الجوده فى الاوانى المملوءه بالماء باختلاف جنسها لا باختلاف الماء .. (٣))) .

تلك هى اصداء لبعض ما تركته نظرية الجاحظ المعتزلى فى الالفاظ والمعانى ، ومـا وجهت اليه الانظار من أهمية الصياغة وضرورة العناية بها ، دون أن يقول الجاحظ أن ذلك على حساب المعانى أو فوق انقاضها ، حتى ذهب بعض النقاد — كمـا رأينا الى المبالغه

---

(١) المرجع السابق.

(٢) العمده : ١٢٨/١

(٣) مقدمة ابن خلدون : ٦٥٧.

الشديده بالاحتفال بالالفاظ ولو على حساب المعنى ، فأساؤوا فهم الجاحظ ، أو نظروا اليه نظره سطحيـــه .

وعلى العموم فانه يمكننا أن نلاحظ الامور التاليه ونحن ندرس قضية اللفـظ والمعنى في البيئه الاعتزاليـــه :

١ ـ حاول المعتزله منذ البدايه التوفيق بين اللفظ والمعنى ، والدعوه الى ضـــروره التشاكل بينهما ، وقد بدأت هذه النظره مبكره جدا في صحيفة بشر الـــذى الح كثيرا على ضرورة مشاكله اللفظ لمعناه وأن يراعى الاديب في كتابته التناسق ، والتوافق بينهما ، فلكل معنى من الالفاظ مايكون ادخل في التعبير عنه ، وأقدر على ابرازه واظهاره . وهذه المشاكله هي جزء من مراعاة مقتضى الحال ، وموافقة المقام للمقال التي تحدث عنها بشر طويلا ، وقد أتى الجاحظ من بعده فطور هذه المفاهيم جميعا ، وراح يلح الالحاح الشديد ـ على الرغم من حديثه عن أهمية الصياغه على ضرورة التطابق بين اللفظ والمعنى وشدة التحامهما . فالكلام لا تأثير له الا اذا تشاكل لفظه مع معناه ، ورءى فيه أن لكل ضرب من الحديث ضربا من الالفاظ أكثر ملاءمة له . وتوسع في تفصيل الحديث عن قاعدة مراعاة مقتضى الحال التي الم بها بشر ، واعطاها مدلولات جديده ، فربط الالفاظ بأحوال المخاطب ، فدعا الى ادراك قدره حتى تنتقى له العبارات التي تليق بمقامه ومنزلته ، كما ربطها بالموقف الذى تقال فيه ، كأن يكون خطبه نكاح أو خطبه في يوم الجمع ، أو بين السماطين ، وغير ذلك من المواقـــف التي ينبغي للاديب أن يراعيها ، وينتقى ما يصلح لها من الالفاظ والتعبيرات .

وقد تبنى المعتزله في الواقع مسألة مراعاة مقتضى الحال تبنيا واسعا ، وادخولها الى البلاغه العربيه على نطاق كبير ، حتى أصبحت فيما بعد عند بعض النقـــاد العرب هي التعريف الجامع المانع للبلاغه . يقول القزويني : ((البلاغه فـــي الكلام مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته))[1] وقد بلغ من توسعهم في هـــذه

(١) تلخيص المفتاح : ١٣

القاعده انها قد شملت عندهم كثيرا من افانين القول الاخرى كالايجاز والاطناب والاعراب والافصاح والسهوله والرصانة وغير ذلك مما مر معنا . وقد كانت عند المعتزله منذ البدايه الدوافع التى تجعلهم يتحدثون عن هذه القواعد الفنيه ، فقد كان لاهتمامهم بقضية الخطابه التى المنا بها فيما سبق ، وعنايتهم بالحديث عنها ، والتمرس بأصولها وقواعدها دخل فى ذلك ، فلقد كانت الخطابه عند المعتزلة - كما عرفنا - وسيلة الجدل ، وسلاح الاقناع والمناظره ، ولاشك أن الخطيب لا يملك التأثير فى النـاس والقدره على اقناعهم اذا لم يراع مقامات مخاطبيه واقدارهم ، ويعرف احوال الكلام واقدار المعانى ، وما يستعمل فيها من الالفاظ والتعبيرات ، كما كان لاختلاط مفهوم البلاغه بمفهوم الخطابه عند المعتزله الاول دخل فى ذلك .

ويرى بعض المعتزله فى هذا الشأن أن الصله بين اللفظ والمعنى هى صلة قائمه اصلا فى طبيعة اللفظه المفرده نفسها ، قد يدل نطق اللفظه وجرسها وحروفها على قدر كبير من المعنى الذى يكمن فيها ، فكأن طبيعة اللغه العربيه قائمه على هذه الميزه الممتازه ان فى اللفظ المفرد وحده قبل أن يملك مع غيره فى سياق النظم والتركيب ايحاء يقدر كبير من معناه ، وتكون براعة الاديب وحسه الفنى المرهف عندئذ فى ادراكه لهذه الايحاءات وتصيدها والاستفاده منها فى المعنى الذى يريد التعبير عنه . وقد توسع ابن جنى المعتزلى فى الحديث عن هذه القاعده توسعا شديدا وضرب لها كثيرا من الامثلـه والشواهد . لاحظ ما فى الحرف المفرد من دلاله على المعنى فقال : من ذلك قولهم : خضم وقضم ، فالخضم لاكل الرطب كالبطيخ والقثاء وماكان نحوهما من المأكول الرطب ، والقضم للصلب اليابس ، نحو قضمت الدابه شعيرها - فاختاروا الخاء لرخاوتها للرطب ، والقـاف لصلابتها لليابس ، حذوا لمسموع الاصوات على محسوس الاحداث . ومن ذلك قولهم : النضح للماء ونحوه ، والنضخ أقوى من النضح قال تعالى : (فيهما عينان نضاختان) فجعلـوا الحاء لرقتها للماء الضعيف والخاء لغلظها لما هو أقوى منه ...))[1] . كما لاحظ ابن جنى

(١) الخصائص ٢ : ١٥٨ .

أن وزن الكلمه وورودها على صيغة معينه يوحى بشئ من معناها • يقول : ((قال الخليل : كأنهم توهموا فى صوت الجندب استطالة ومدا فقالوا : صر، وتوهموا فى صوت البازى تقطيعا فقالوا : صرصر، وقال سيبويه فى المصادر التى جاءت على الفعلان انها تأتى للاضطراب والحركه ، نحو : النقزان ، والغليان ، والغثيان • فقابلوا بتوالى حركات المثال توالى حركات الافعال ووجدت انا من هذا الحديث أشياء كثيره على سمت ما حداه ، ومنهاج ما مثلاه • وذلك انك تجد المصادر الرباعيه المضعفه تأتى للتكرير نحو : الزعزعه ، والقلقله ، والصلصله ، والقعقعه والصعصعه ، والجرجره ، والقرقره ووجدت أيضا (الفعلى) فى المصادر والصفات انما تأتى للسرعه نحو : البشكى ، والجمزى ، والولقى ••))[1] ومن أجل ذلك تكون كل زياده فى وزن الكلمه مؤديه الى تغير فى معناها • فزيادة اللفظ حرفا أو الانتقاص منه تعنى زيادة فى المعنى أو نقصا فى مدلوله • يقول ابن جنى : ((وبعد فأذا كانت الالفاظ ادله على المعانى ثم زيد فيها شئ أوجبت القسمه له زيادة المعنى به ، وكذلك أن انحرفت به عن سمته وهديه كان ذلك دليلا على حادث متجدد له))[2] •

ويضرب على ذلك مجموعه من الامثله والشواهد التى أدت زيادة اللفظ فيها الى زياده فى المعنى ، فيقول : (هذا فصل من العربيه حسن • منه قولهم : خشن واخشوشن فمعنى خشن دون معنى أخشوشن ، لما فيه من تكرير العين وزيادة الواو •• وكذلك قولهم اعشب المكان ، فاذا أرادوا كثرة العشب فيه قالوا : اعشوشب • ومثله : حلا واحلولى ، وخلق ، واخلولق ، وغدن ، واغدودن •• ومن ذلك قولهم : رجلا جميل ووضئ ، فأذا ارادوا المبالغه فى ذلك قالوا : وضّاء ، وجمّال ، فزادوا فى اللفظ هذه الزياده لزيادة معناه)[3] ويتطرف بعض المعتزله فى هذا الرأى ، ويبالغ فيه مبالغة شديده ، فيرى أن الصله بين اللفظ ومعناه هى صله طبيعيه لازمه • وهى علاقه واجبه لا تتخلف ابدا • ويمثل ذلك عباد الصيمرى الذى زعم أن مجرد النطق باللفظ يمكن أن يدلنا على معناه أو شئ

---

(١) الخصائص : ٢/ ١٥٢
(٢)
(٣) الخصائص : ٢٦٤/٣ ـ ٢٦٦ •

منه . ولكن رأى عباد هذا لايكاد يعتد به . وقد ذكر السيوطى أن المحققين يرفضون رأى عباد لفساده ، ويقول : ((دليل فساده أن اللفظ لو دل بالذات لفهم كل واحد منهم كل اللغات لعدم اختلاف الدلالات الذاتيه))(١) والحق أن المعتزلة هم الذين أذاعوا فى البلاغه العربيه على نطاق واسع كبير فكرة مشاكلة اللفظ للمعنى التى أصبحت فيما بعد قاعده مهمه من قواعد النقد والبلاغه . ولاشك أن اصداء هذه الفكره كانت موجوده قبل المعتزله فى تلك الاقوال المتفرقه التى نقلت الينا عن المتقدمين ولكن المعتزله قد تلقفوا هذه الفكره ، ومدوا اطنابها ، وأعطوها ابعادا عميقه ، ثم حولوها الى قاعده عامه أصبحت - كما ذكرنا - عماد البلاغه العربيه ، وهى فكرة مراعاة مقتضى الحال . او ما يجب لكل مقام من المقال . كما أصبحت فكرة مشاكلة اللفظ للمعنى فى حد ذاتها اصلا مهما من أصول عمود الشعر عند العرب(٢) . وقد توقف عندها كثير من النقاد العرب متأثرين بملاحظات بشر بن المعتمر والجاحظ فى هذا الموضوع وتحدثوا عنها وعن دورها فى فصاحة الكلام وبلاغته . فمن ادوات الشعر المهمه عند ابن طباطبا : ((ايفاء كل معنى حقه من العباره ، وايراد ما يشاكله من الالفاظ حتى تبرز فى احسن زى وابهى صوره))(٣) كما تحدث عن مراعاة مقتضى الحال التى شرحها المعتزله فقال : ((ولحسن الشعر وقبول الفهم اياه علة اخرى وهى موافقته للحال التى يعد معناه لها))(٤) ويتوقف ابن قتيبه ايضا عند قاعدة المقام والمقال ، ويشرحها دون أن يزيد شيئا عما أتى به الجاحظ ، فيحدثنا عن الادوات التى تلزم الكاتب فى صنعته فيقول : ((ونستحب له أن ينزل الفاظه فى كتبه فيجعلها على قدر الكاتب والمكتوب اليه ، والا يعطى خسيس الناس رفيع الكلام ، ولا رفيع الناس وضيع الكلام)) ثم يرد على قول ابرويز لكاتبه : (وأجمع الكثير مما تريد فى القليل مما تقول) ليوضح

---

(١) المزهر : ١/١٦
(٢) مقدمه شرح الحماسه للمرزوقى : ٩/١
(٣) عيار الشعر : ٤
(٤) عيار الشعر : ١٦
٥- عيار الشعر : ١٦

كما فعل الجاحظ — ان الايجاز لا يستحب دائما كما لا تستحب الاطالة في كل حين بل لكل منهما حالات ومقامات ينبغي مراعاتها ، فيقول : " ويد الايجاز وهذا ليس بمحمود في كل موضع ، ولا بمختار في كل باب بل لكل مقام مقال . ولو كان الايجاز محمودا في كل الاحوال لجرده الله تعالى في القرآن ولم يفعل الله ذلك . ولكنه اطال تارة للتوكيد ، وحذف تارة للايجاز وكرر تارة للافهام (١) "

ويرد حازم القرطاجني في العصور المتأخرة الفكرة ايضا ، فيقول في حديثه عن الشكل والمضمون : " انما الوضع الموثر وضع الشيء الموضع اللائق به ، وذلك يكون بالتوافق بين الألفاظ والمعاني والاغراض من جهة ما يكون بعضها في موضعه من الكلام متعلقا ومقترنا بما يجانسه ويناسبه ويلائمه من ذلك ، والوضع الذي لا يؤثر يكون بالتباين بين الألفاظ والمعاني والاغراض من جهة ما يكون بعضها في موضعه من الكلام متعلقا بما يناقضه ويدافعه وينافره (١) "

وهكذا حاول المعتزلة منذ البداية — كما قلنا ان يوفقوا بين الألفاظ والمعاني ، واشاعوا فكرة التشاكل بينهما والتوافق والتطابق التي ورثها عنهم النقاد العرب .

٢ — على ان من الواضح ان الثنائية بين اللفظ والمعنى لا تزال قائمة في حديث المعتزلة عن المشاكلة بينهما ، ومراعاة التناسب بين احدهما والآخر . فكان الفكرة تولد في الذهن اولا ، وهي فكرة رفيعة او وضيعة ، شريفة او سخيفة ، ثم يختار لها اللفظ المناسب ، فان كانت من المعاني الشريفة انتقي لها الشريف من الألفاظ واذا كانت من المعاني الرديئة السخيفة انتقي لها السخيف من اللفظ والرذل من التعابير ، فكأن للمعنى ستقلا شرفا او ضعة ، وكأن للفظ ايضا — وهو مستقل حرف وصوت ضعة وشرفا . فالفصل الحاد بين هذين العنصرين ما يزال قائما حتى الان فلم يستطع الحديث الشكلي الظاهري عن المشاكلة ومراعاة التوافق بينهما ان يزيله او يقضي عليه . ومن ناحية اخرى فقد كان حديث المعتزلة عن المجاز الذي تعرضنا له فيما سبق يساهم في زيادة تصور انفصال اللفظ عن المعنى ، واستقلال كل منهما برأسه ، فقد رأينا المعتزلة في حديثهم عن المجاز يلحون كثيرا في التجريد ، والابتعاد بالمعنى القرآني — وخاصة فيما يكون هذا المعنى مما يصادم عقائد الاعتزال او يجافي مع اصل من اصول العدل والتوحيد — عن شكله الظاهري ، ومعناه الخارجي الذي يمكن ان تشير اليه دلالات اللفظ المادية المحسوسة اي المعنى الذهني المجرد المقصود وراء الشكل او الصورة .

ومن ثم فهموا الاستعارة والتشبيه او المجاز عموما على انها صور زائدة لتقديم المعاني والمواقف الخلقية تقدمها مؤثرا في نفوس السامعين ، وعلى هذا الاساس انقسم النص القرآني قسمة واضحة معنى مجرد قائم بنفسه ، وصور مجازية حسنة ، فقد يكون لهذه المجازات

---

١ — ادب الكاتب : ١١

١ — منهاج البلغاء : ١٥٣

والصور اثر في اقناع السامع واستمالته ، لان المعنى القرآني قائم بذاته وليس هيكله المجرد الذى يمكن اختزاله وتجريده بعيدا عن المجازات والصور .
ومن هنا نشأ الانفصال بين اللفظ والمعنى (١). واصبح المعنى شيئا مستقلا قائما برأسه قبل التعبير عنه ، بل انه ملقى في الطريق يعرفه العجمي والعربي وكل ما يفعله الاديب هو ان يخرجه اخراجا حسنا عن طريق الكسوة اللغوية والصياغة الأسلوبية . واذا كان هذا الانفصال بين العنصرين قائما على هذا الشكل وكانت الدرجة العليا في البلاغة عند المعتزلة هي — كما بينا قبل قليل — محاولة التوفيق بينهما ، وتوفير التشاكل والتناسب لهما ، فان الدرجة التى تليهما هي العناية بالشكل ، واظهار الكلام في ابهى صورة من صور الألفاظ والتعابير فالثنائية قائمة ولا بد من مفاضلة بين العنصرين ، واللفظ عندئذ افضل ، وتغليبه على المعنى هو السائد عند المعتزلة بل عند معظم النقاد العرب كما بينا قبل قليل .
ونتيجة لذلك التفضيل نجد عند المعتزلة بحوثا بلاغية خالصة للعناية باللفظ وبحث ودرس خصائصه ومميزاته . منها ما يتعلق باللفظ المفرد ، ومنها ما يتعلق بالالفاظ المركبة . فقد دعا كل من بشر بن المعتمر والجاحظ الى اجتناب الوحشي من الألفاظ والبعد عن المتوعر والمعقد منها ، واطال الجاحظ كثيرا في الحديث عن جزالة — الألفاظ وفخامتها ورقتها وعذوبتها وخفتها وسهولتها ، كما عرض لحروفها التى هي جوهرها ، فلاحظ ان منها ما لم يقترن بعضه ببعض ، وان هنالك حروفا بالعربية لا تتجاور ، ومثلما عني الجاحظ باللفظ المفرد ، ودعا الى تلاؤم حروفه وانسجامها وجعل ذلك من شروط فصاحته تحدث ايضا عن اللفظ المركب ، فدعا الى ملاءمته لما معه في سياق النظم وفي درج العبارة فلاحظ ان من الألفاظ ما يتنافر بعضه مع بعض حتى شبهها بعض الشعراء بأولاد العلات وبعصر الكبش ، لان — الكلمة فيه لم تقترن الى اختها ولم تتجاور مع ما يناسبها . وقد تابعه على هذا الحديث الرماني ايضا ، فجعل هذا التلاؤم بابا من ابواب البلاغة العشرة .
كما ان الكلام عند المعتزلة — كما اشرنا الى ذلك قبل قليل — هو في الأصل هذا الكائن الحسي المكون من الالفاظ والأصوات المسموعة ، وليس هو المعنى القائم في النفس كما كان يقول الأشاعرة واهل السنه ولذلك لن نستغرب ان نجد عنايتهم تتجه الى الاهتمام به من حيث هو لفظ وصورة . وسنجد واحدا مثل ابن سنان الخفاجي الذى تأثر بالمعتزلة ، ونقل كثيرا من اقوالهم في الكلام وماهيته ، وفي

---

١ — انظر رسالة الصورة الفنية عند شعراء الاحياء في مصر لجابر عصفور : ٥

القراءة والمقروء والحكاية والمحكي وغير ذلك (١) وكان يرى ما يرونه من ان الكلام — اى كلام — لا يخرج عن الحروف والاصوات ، يطلق هذا التصور على نطاق واسع في كتابه (سر الفصاحة) ، فيعنى فيه عناية فائقة بالحروف والاصوات ويشير في اثناء ذلك الى جهود المتكلمين من المعتزلة وغيرهم في دراسة الاصوات واحكامها وحقيقة الكلام ، ويرد على خصوم المعتزلة الذين فسروا — الكلام بانه معنى قائم في النفس ، ويعده فاسدا ويزعم ان الذين قالوا بهذا الرأى انما لجأوا اليه بعد ان رأوا ادلة المعتزلة على القول بخلق هذا القرآن الذى يتألف من الحروف ، ولا يخرج عن الالفاظ ، فلجأوا الى هذه الحيلة — حيلة تفسير الكلام بالمعنى القائم بالنفس — ليتسنى لهم القول بقدم القرآن على بعض الوجوه (٢) .

ومضى ابن سنان يستفيد من تلك الملاحظات الكثيرة التي وردت في كتب الجاحظ متناثرة هنا وهنالك ، فعقد فصلا للاصوات ، وآخر للحروف ثم فصلا في الكلمة وتبعه بفصل في اللغة (٣) حتى اذا انتهى من هذه المقدمات تحدث عن الفصاحة فجعلها مقصورة على الالفاظ وجعل البلاغة وصفا للالفاظ مع المعاني ثم قسم شروط الفصاحة الى قسمين منها ما يكون في اللفظة المفردة ، ومنها ما يكون في اللفظ المركب ، ومضى يحدد هذه الشروط التي لا تخرج في اطارها الكبير العام عن تلك الملاحظات التي دونها الجاحظ في كتبه عن الاصوات والحروف والنظم والتأليف .

ويؤكد المعتزلة دائما على اهمية الصياغة في اثناء حديثهم عن البلاغة وتعريفهم لها . فالبلاغة عند عمرو بن عبيد : تخير اللفظ في حسن الافهام فلا بد من انتقاء اللفظ وتجويده عند الكلام ونقل الافكار الى الاخرين ويأتي بعد ذلك الجاحظ والرماني ليؤكدا هذه الفكرة ويلحا على اهمية الصياغة في البلاغة فليست البلاغة ايصال المعنى للاخرين وليس كل من افهمك حاجته من الناس بليغا كما يقول العتابي . وامثاله لان المرء قد يفهم الاخرين بلغة رديئة او ملحونة . وقد يفهمهم بالاشارة او غير ذلك من وسائل التعبير فهل نسمي مثل هذا المرء بليغا ، وهل يسمى قوله الملحون والردئ بلاغة ؟ واين فضل الصياغة ، وجمال الاسلوب اذن وهما من الشروط الاساسية التي لا يمكن التغافل عنها في اى قول بليغ ؟ وقد فرق كل من الجاحظ والرماني في اثناء حديثهما عن البيان بين نوعين منه : البيان العادى الذى هو بالمعنى اللغوي للكلمة والذى يعنى الافهام والتعبير وايصال الحاجة والبيان الفني الادبي الذى لا ينبغي ان يطلق الا على القول

---

١ — سر الفصاحة : ٣١ — ٣٨

٢ — سر الفصاحة : ٣٥ — ٣١

٣ — سر الفصاحة : ٥٠ — ٥٩

الجميل • والتعبير الحسن الممتاز ،ولا ينبغي أن يطلق على ما قبح من الكلام او ساء اسلوبه •وامر آخر يتصل باهتمام المعتزلة بشأن اللفظ والصياغه واعطائهما المزية والفضل على المعاني والافكار وهو ما يتصل بموضوع السرقات الأدبيه فلقد رأينا الجاحظ لا يحتفل بالسرقة ولا يعتد بامرها ويراها امرا ضروريا لا بد منه ولا يستغني عنه احد من الشعراء بل ما يزال كل شاعر يستعين بافكار الآخرين ـ ويقيمونها ولا عيب عليه في ذلك ولا تثريب ما دام يجود في هذا الذى اخذه ـ ويكسوه الكسوة الجميلة والصياغة الفنية الممتازة • لذلك رأينا الجاحظ لا يهتم بتخريج السرقات او الحديث عنها على نحو ما كان يفعل معاصروه • وقد شايع الجاحظ الصاحب بن عباد في رأيه،فرأى ايضا ان السرقة لا يعرى منها احد من شعراء الجاهلية والاسلام ،ولذلك فان الصاحب ـ وهو يعدد عيوب شعر المتنبي ويحصي مساوئه ـ لم يدخل السرقة فيها او يفتح لها بابا بل صرح بانها مما لا يعاب به الشاعر وانما كان الدافع الى التهوين من شأن السرقات هو الاهتمام بجانب الصياغة والاحساس بان التأتي لها اصعب بكثير من التأتي للمعاني ،لان المعاني مطروحة في الطريق يلتقطها من يشاء وما عليه اذا التقطها الا ان يحسن صياغتها ويجود فيها حتى يصبح احق بها من صاحبها الأول الذى القاها في الطريق لأول مرة • واذا كانت العبارة التي شاعت في زمن الجاحظ وهي قولهم : (ما ترك الأول للآخر شيئاً) قد اوهمت الشعراء ان المعاني قد جفت وان الافكار قد نضبت بعد ان استنفدها المتقدمون وبالتالي فانه لم يبق امام الشعراء الا تجويد اللفظ والعناية بامره فان رد الجاحظ عليها وتصحيحه لهذا الوهم بقوله (وكلام كثير قد جرى على السنة الناس ،وله مضرة شديدة وثمرة مرة • فمن ذلك قولهم (لم يدع اول للاخر شيئا) فلو ان علماء كل عصر مذ جرت هذه الكلمة في اسماعهم تركوا الاستنباط لما لم ينته اليهم عما قبلهم لرأيت العلم مختلا)(١) يشعر بسهولة التأتي للمعاني وانها متوافرة دائما ،موجودة في طبائع الناس جميعا ولا تشكل صعوبة او مشكلة ،ولربما كانت الصعوبه اكثر في صياغة هذه المعاني وابرازها في الالفاظ الحسنة المنتقاة وهي تلتقي مع فكرته عن المعاني المطروحة في الطريق لجميع الناس•

واذا كان بحث المعتزلة عن المجاز والحاحهم في التجريد والابتعاد بالمعنى القرآني عن شكله الظاهرى الذى يمكن ان تشير اليه دلالة اللفظ المادية المحسوسة وفهمهم لهذا المجاز بصورة عامة على انه شيء زائد لتقديم المعنى قد ادى • كما ذكرنا منذ قليل ـ اى تعميق الاحساس بالانفصال بين اللفظ والمعنى فان الجانب الآخر من حديثهم عن المجاز وهو تاكيدهم الدائم على ان لكل صورة مجازية

١ـ الحيوان : ٣/٢٩١

أصلا حقيقيا لا بد منه • ولا غنى عنه وهو اصل ثابت ،وتأتي الصورة المجازية لتحدث فيه خصوصية - قد ادى من ناحية ثانية الى تصور المجاز جانبا من جوانب الصياغة • وقرينا للحلية والزخرف من الكلام • ومن ثم فان اهتمامهم بالمجاز ذلك الاهتمام الشديد الذى رأيناه • وتصريحهم بانه ابلغ من الحقيقة يمكن أن يعد تأكيدا على اهمية الصياغة في الكلام ،ودعوة الى الاحساس بخطرها،على ان مما تحب ان نشير اليه في ختام هذه الفقرة ان اهتمام المعتزلة باللفظ ،وتفضيله على المعنى ليست مسألة مذهب ادبى فحسب ،بل كانت مسألة مذهب دينى - وكلامي ايضا • فالمعتزلة مثلا كانوا مضطرين للمناداة بذلك الرأى خدمة لاعجاز القرآن لأن الذين كانوا يودون الطعن في القرآن لم يكونوا يعترفون بفضل المعاني فيه ،وهم يرون ان معاني القرآن لا تستقل عن المعاني العامة التي يتحدث عنها الشاعر او الخطيب اوعن تلك المعاني التى تمتلىء بها كتب الحكمة واشباههما فباء الجاحظ واعلى كحزء من الرد على هوءلاء ان القرآن معجز في نظمه وتاليفة وان الفضل للشكل دون ان يقصد الحط من قدر المعاني او التنكر لهما ولكن رأى الجاحظ - كما رأينا - قد اسىء فهمه فاوجد فئة من النقاد يحاولون التهوين من شأن المعنى في سبيل الدفاع عن اللفظ •

٣- واذن فالمعتزلة - كما هو حال النقاد العرب - يفضلون اللفظ على المعنى ويوءثرون الصورة على الفكرة ،ويدعون الى العناية بالشكل والاهتمام بشأنه واما ابن جني فانه يخالف ما ذهب اليه اصحابه كالجاحظ ومن جرى في اثره من المعتزلة ونقاد العرب الاخرين ،ولا يرضى عن الوهم الشائع بين الناس من ان اللفظ اكرم عنصرا عند العرب من المعنى • فهو يرى اولا ان المعنى اشرف واهم ،وليس اهتمام العرب باللفظ ،وحرصهم عليه ،وتوسعهم في بحثه ودرس خصائصه ،وملاحظة الوان فنية تساعد على تحسينه وزخرفته الا خدمة منهم للمعاني ووسيلة الى ابرازها في شكل اوضح ،وصورة اكثر تأثيرا وايحاء واقناعا يقول (كانت العرب انما تحلي الفاظها وتدبجها وتشيها وتزخرفها عناية بالمعاني التى وراءها ،وتوصلا بها الى ادارك مطالبها وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ان من الشعر لحكما ،وان من البيان لسحرا • فاذا كان رسول الله (ص) يعتقد هذا في الفاظ هوءلاء القوم التى جعلت مصايد واشراكا

للقلوب ، وسببا وسلما الى تحصيل المطلوب ، عرف بها لك ان الالفاظ خدم للمعاني والمخدوم — لا شك اشرف من الخادم [1])

وقال في موضع آخر . (العرب كما تعنى بالفاظها فتصلحها وتهذبها وتراعيها وتلاحظ احكامها بالشعر تارة وبالخطب اخرى وبالاسجاع التى تلتزمها ، وتتكلف استمرارها ، فان المعاني اقوى عندها ، واكرم عليها وافخم قدرا في نفوسها . فأول ذلك عنايتها بالفاظها ، فانها لما كانت عنوان معانيها ، وطريقا الى اظهار — اغراضها ومراميها اصلحوها ورتبوها ، وبالغوا في تحبيرها وتزيينها ليكون ذلك اوقع لها في السمع ، واذهب بها في الدلالة على القصد . الا ترى ان المثل اذا كان مسجوعا لذ لسامعه ، فحفظه ، فاذا هو حفظه كان جديرا باستعماله ولو لم يكن مسجوعا لم تأنس النفس به ، ولا أنقت لمستمعه [2]) وليس اهتمام العرب بالالفاظ اهتماما بها في حد ذاتها ، وليست الصياغة هدفا — مقصودا لنفسه يسعى اليه الاديب ، ويحرص عليه للتلاعب واظهار البراعه في الكلام ، ولكنه اولا واخيرا خدمة للمعاني وتنويه بها . يقول فاذا رأيت العرب قد اصلحوا الفاظها وحسنوها وحموا حواشيها وهذبوها ، وصقلوا غروبها وارهفوها فلا ترين ان العناية اذ ذاك انما هي بالالفاظ ، بل هي عندنا خدمة منهم للمعاني وتنويه بها ، وتشريف منها . ونظير ذلك اصلاح الوعاء وتحصينه وتزكيته وتقديسه وانما المبقى بذلك منه الاحتياط للموعى عليه ، وجواره بما يعطر بشره ، ولا يعر جوهره . كما تجد من المعاني الفاخره السامية ما يهجنه ويغض منه كدرة — لفظه وسوء العبارة عنه [3] ثم يرد ابن جني على ابن قتيبه في قسمته المعروفه للشعر الى اربعة اقسام والتي منها نوع (حسن لفظه وحلا فاذا انت فتشته لم تجد هناك فائده في المعنى) وقد استشهد ابن قتيبه لهذا النوع من الكلام بقول — الشاعر :

ولما قضينا من منى كل حاجة ومسح بالاركان من هو ماسح
وشدت على حدب المهارى رحالنا ولا ينظر الغادي الذى هو رائح
اخذنا باطراف الاحاديث بيننا وسالت باعناق المطي الاباطح

وقال عنه : " هذه الالفاظ — كما ترى احسن شيء مخارج ومطالع ومقاطع وان نظرت الى ما تحتها من المعنى وجدته (ولما قطعنا ايام منى ، واستلمنا الاركان وعالينا ابلنا الانضاء . ومضى الناس لا ينظر الغادى الرائح ابتدأنا في الحديث

---

1 — الخصائص : ١/٢٢١
2 — الخصائص : ١/٢١٦
[3 — الخصائص : ١/٢١٧]

وسارت المعاني في الارتطاح) (١) فقد تأكد هذه الابيات قول من يقول ان ـ الالفاظ قد لا تكون خدمة للمعاني وانما هي براءة في القول والتأليف فيرد ابن جني على ذلك بمؤكد ان في الابيات معاني جميلة وأفكارا رائعة ،وليست صياغة حلوة لا طائل تحتها ،ثم يأخذ في تحليل الابيات وبيان جمالها (٢) ويحاول ابن جني ان يحتج لما ذكره من اهمية المعاني عند العرب وان الالفاظ خدم لها ،مطية في سبيل تجويدها ،فيلجأ الى الصرف محاولا ان يستنبط منه الدليل على ذلك فيقول (ويدلك على تمكن المعنى في انفسهم ،وتقدمه للفظ عندهم تقديمهم لحرف المعنى في اول الكلمة ، وذلك لقوة العناية به ،فقدموا دليله ليكون ذلك امارة لتمكنه عندهم ،وعلى ذلك تقدمت حروف المضارعة في اول الفعل اذ كن دلائل على الفاعلين : من هم ،وما هم ، وكم عدتهم ؟ نحو : افعل ،ونفعل ،وتفعل ،ويفعل ،وحكموا بمعيد هذا اللفظ : افلا ترى الى حروف المعاني كيف بابها التقدم ،والى حروف الالحاق والصناعة كيف بابها التأخر ؟ فلو لم يعرف سبق المعنى عندهم وعلوه في ـ تصورهم الا بتقدم دليله وتأخر دليل نقيضه ،لكان مغنيا عن غيره كافيا ، وعلى هذا حشوا بحروف المعاني فحصنوها بكونها حشوا ،وامنوا عليها مالم يؤمن على الاطراف المعرضة للحذف والاجحاف) وذلك كالف التكسير وياء التصغير ،نحو : دراهم ،ودريهم ،وقماطر وقميطر ،فجرت في ذلك لكونها حشوا ـ مجرى عين الفعل المحصنه في غالب الامر (٣) ويمضي ابن جني موردا الامثلة والشواهد الكثيره التي تدل على ان في اصلاح اللفظ والعناية به اصلاحا للمعنى وايضاحا له ،وفضلا من المزية (٤).

وعلى الرغم من ان نظرة ابن جني هذه تحاول ان تقيم صلة بين الالفاظ والمعاني فتجعل حسن اللفظ جزءا من حسن المعنى الا ان الفصل بينهما ها هنا ما يزال واضحا ايضا . انهما كما ذكرهو كالوعاء وما بداخلة من السائل .

٤ـ وامام هذه الثنائية الحادة بين اللفظ والمعنى التي شاعت بين الناس ـ

١ـ الشعر والشعراء : ١/ ٦١ ـ ٦٧ ٣ـ الخصائص ١/ ٢٢٥

٢ـ الخصائص : ١/ ٢١٨ ـ ٢٢٠ ٤ـ الخصائص : ١/ ٣١٢

زمنا طويلا كان لا بد من نظرية تنكر هذه الثنائية وتتصدى لها ،وتدعو الى الوحده بين هذين العنصرين ،والى رؤية صورية مجتمعة من الطرفين معا دون فصل بينهما . وتمثل ذلك في تلك المحاوله التى قام بها القاضى عبد الجبار فى الحديث عن نظرية النظم ،ثم توسع فيها وشرحها وضرب لها الأمثلة والشواهد عبد القاهر الجرجاني من بعده ، ثم طبقها تطبيقا واسعا شاملا الزمخشرى فى تفسيره للقرآن الكريم فى كتاب الكشاف .

ومن الواضح ان ارجاع الاعجاز القرآني الى النظم يخرج المسالة من قضية الاعجاز اللفظي وحده فى القرآن الكريم الى الاعجاز البياني الذى تترتب عليه المعاني ،وما يحتويها من الوان التغيير نتيجة الحذف والذكر ،والتقديم والتأخير ،والفصل والوصل ،والقصر والتخصيص ، وغير ذلك من المسائل التى تتناولها نظرية النظم .

كانت نظرية النظم قضاء على ثنائية العنصرين ،لانها لا ترجع فصاحة الكلام او بلاغته الى احدهما دون الآخر ،ولا اليهما معا ،بل ترجع ذلك الى نظام الكلام وتاليفه بناء على روابط وعلاقات معينة تقوم بين اجزائه جميعا ،فقد رأينا عبد الجبار لم يرض عن راى استاذه ابى هاشم الذى ارجع فصاحة الكلام الى جزالة اللفظ وحسن المعنى وراه تعريفا ناقصا لأنه يهمل تركيب الكلام ونظامه فى سياق ويحصر هذه الفصاحة فى اللفظ والمعنى فقط ،على حين ان للفظة لا تعد فصيحة فى نفسها ولكن تكون فصيحة بضمها على طريقة مخصوصة يلاحظ فيها صفات معينة مرتبطة بعلاقات النحو ،كما ان المعاني وحدها لا قيمة لها كذلك ولا يصح ان تتخذ مقياسا فى الفصاحة ،بل الفضل يعود الى اللفظ والمعنى ونظمهما على طريقة مخصوصة قائمة - كما ذكرنا - على علاقات النحو وقد شرحنا فيما سبق نظرية النظم شرحا وافيا وانما نريد ان نظهر هنا فضل اشارة الى ان احساس القاضى عبد الجبار بتوخى معاني النحو فى النظم والتأليف لم يكن غائبا عنه كما يحاول عبد القاهر الجرجاني ان يشككنا فى ذلك ويشير الجرجاني نفسه الى ذلك قائلا (فقولهم - يريد عبد الجبار : بالضم ،لا يصح ان يراد به النطق باللفظة بعد اللفظة من غير اتصال يكون بين معنييهما لأنه

لو جاز ان يكون لمجرد ضم اللفظ الى اللفظ تأثير فى الفصاحة لكان ينبغى اذا قيل : (ضحك خرج) ان يحدث من ضم (خرج) الى (ضحك) فصاحة ..

واذا بطل ذلك لم يبق الا ان يكون المعنى فى ضم الكلمة الى الكلمة توخى معنى من معانى النحو فيما بينهما . وقولهم : (على طريقة مخصوصة) يوجب ذلك ايضا ، وذلك انه لا يكون للطريقة اذا انت اردت مجرد اللفظ معنى . وهذا سبيل كل ما قالوه اذا انت تأملته تراهم فى الجميع قد دفعوا الى جعل المزية فى معاني النحو واحكامه من حيث لم يشعروا ذلك ، لانه امر ضرورى ، لا يمكن الخروج منه (١)) فعبد القاهر ـ كما هو ظاهر ـ يفسر عبارة عبد الجبار ويرى ان النظم عنده يحمل معنى الاحساس بتوخى علاقات النحو ، ولكنه يجعله احساسا لا شعوريا ولعله يريد ان يقول ان عبد الجبار لم يشر اليه بالاسم الصريح ، ولكن هذا ليس مسوغا لأن يدعى عبد القاهر فضل السبق الى ذلك لمجرد انه وضح لما المح اليه عبد الجبار قبله المامًا ـ لم يكن غامضا على اى حال ـ ايماء صريحا . بل ان الجرجاني يشير فى قول آخر الى ان عبارة عبد الجبار : (ان المعاني لا تتزايد وانما تتزايد الألفاظ) لا يمكن ان يكون لها معنى ، او تحمل مدلولا مفهما اذا لم يكن المقصود منها توخى معانى النحو يقول (وما نجد هم يعتمدونه ويرجعون اليه قولهم : ان المعانى لا تتزايد ، وانما تتزايد الألفاظ . وهذا كلام اذا تأملته لم تجد له معنى يصح عليه غير ان تجعل تزايد الألفاظ عبارة عن المزايا التى تحدث عن توخى معاني النحو واحكامه فيما بين الكلام لأن التزايد فى الالفاظ من حيث هى الفاظ ونطق لسان محال)(٢)

ونحن نرى مرة اخرى ان احساس عبد الجبار بعلاقات النحو فى النظم لم يكن غامضا متواريا وحديثه عن ذلك لم يكن المامة عابرة ، فقد مر معنا انه اشار اليه فى أكثر من موضع مما يدل على انه فى حديثه عن الحركات التى تختص الاعراب ، وما يفيده التقديم والتأخير انما كان يعنى به توخى معانى النحو ومراعاتها فى النظم والتأليف .

---

١ ـ دلائل الاعجاز : ٢٥١

٢ ـ دلائل الاعجاز : ٢٥٠ تصحيح احمد مصطفى المراغي (اولى ١٣٦٩ ـ ١٩٥٠) المطبعة العربية

وعلى الجملة فانه يمكن القول ان نظرية النظم كانت اول محاولة فنية جادة للقضاء على تلك الثنائية التي شاعت بين عنصري اللفظ والمعنى زمنا طويلا ، وقد اخذت هذه النظرية طريقها المحدد المعالم على يدي عبد الجبار المعتزلي ، واصبحت فكرة منظمة تستمد حياتها من منهج فني دقيق . واذا كان الزمخشري الـذي طبق نظرية النظم تطبيقا شاملا دون ان يتحدث عنها على شكل مبادئ وأصول نظرية الا انه في الواقع كان يحس بها احساسا واضحا حتى في مؤلفاته الاخرى ، فهـو في الواقع لم يكن يعتمد من الوجهة البلاغية الا بالكلام المنظوم ، بل ان كل مـا يتصل لديه بالبلاغه من قريب او بعيد انما يعد و قيمته في النظم ، ويدلك على ذلك بالاضافه الى ما رأيناه من تطبيقته لنظرية النظم في تفسيره منهجه في معجمه اساس البلاغة ، فقد ابى حتى من الناحية المعجمية الا ان يتجه الى النظـم فيشرح الألفاظ اللغوية بايرادها منطوقة في اساليب متخيرة وعبارات منتقاة وقـد صرح بذلك في مقدمة معجمه فقال : (ومن خصائص هذا الكتاب تخير ما وقـع في عبارات المبدعين ، وانطوى تحت استعمالات المفلقين . ومنها التوقيف على مناهج التركيب والتأليف ، وسوق الكلمات متناسقه لا مرسله بددا ، ومتناظمه لا طرائق قددا ، مع الاستكثار من نوابغ الكلم الهادية الى مراشد حر المنطـق الداله على ضالة المنطق المفلق [1]) .

وقد كان الزمخشري في الواقع لغويا عالما ، فهو لذلك شديد الحساسية بالللغة ، مدرك للفروق الدقيقة التي تكمن بين الفاظها وصيغها . وقد رأينا هذا الادراك واضحا في تفسيره للقرآن الكريم فما اكثر ما توقف عند بعض الصيغ والالفاظ ينبه الى الأسرار الجمالية التي توجد فيها . ومن هنا كانت عنايتـه بالنظم شامله لتحليل الكلمات اللغوية والصيغ اللفظيه الداخله في بنيان النظم فوق تحليله البلاغي للروابط والعلاقات النحوية التي قامت عليها نظرية النظم .

١- اساس البلاغة : المقدمة ص د

الفصل الرابع
تقويم لجهود المعتزلة

١ـ مصادر البحث البلاغي والنقدي عند المعتزلة

اضطلع المعتزلة ـ كما نعرف ـ بمهمة الدفاع عن الدين، والرد على خصومه ومخالفيه، ورأينا ذلك يستلزم منهم ثقافة واسعة ومعرفة عميقة بأصول العقائد والاديان وما عند الامم الأخرى حتى يستطيعوا أن يواجهوا ذلك ويناقشوه ويدحضوه، ولم يكن الخصوم الذين ينازلهم المعتزلة خصوما هينين، فقد كانوا مسلحين بالفلسفة اليونانية والمنطق اليوناني، وكانوا يتخذون من ذلك سلاحا يشهرونه في وجه المسلمين وعقائدهم، فاضطر المعتزلة أن يتسلحوا بنفس سلاح اعدائهم ليواجهوا الحجه بالحجه ويقرعوا الدليل بالدليل، ومن ثم عكفوا على الفلسفة اليونانية والمنطق اليوناني يدرسونهما ويتعمقون في مباحثهما، واصبح ذلك ضرورة لا بد منها. يقول الجاحظ في صفة المتكلمين: (ولا يكون المتكلم جامعاً لاقطار الكلام متمكنا في الصناعة يصلح للرياسه حتى يكون الذي يحسن من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام الفلسفة، والعالم عندنا هو الذي يجمعهما، والمصيب الذي يجمع بين تحقيق التوحيد، وأعطاء الطبائع حقائقها من الاعمال ..) (١)

ولم يكن المجتمع الاسلامي بعيدا عن منابع الثقافه اليونانية، فقد عرف المسلمون في العصر العباسي الفلسفة اليونانية والثقافات الاجنبية، اما عن طريق احتكاكهم بالأمم صاحبة هذه الثقافات مباشره، او بالأمم التي كانت تعرف الفلسفه اليونانيه وأما عن طريق ترجمة الكتب التي تشتمل على تلك الثقافات وترجمة كتب الفلسفه. وقد كان لنصارى السريان الدور الاكبر في نشر الثقافه اليونانيه بين المسلمين، اذ انشأوا لها مدارس الرها ونصيبين وحران وجنديسابور، وعندما فتح المسلمون سوريا والعراق رأوا هذه الثقافه منتشره فيها فتعلموها، وعندما جاء دور الترجمة فيما بعد كان السريان كذلك هم المترجمين لهذه الثقافه، فنقلوا الفلسفه اليونانية، والمنطق اليوناني الى اللغة العربية. كما كان للفرس ايضا دور في تعريف المسلمين بالثقافة اليونانية فضلا على ثقافة بلادهم الأصلية، فقد عرف الفرس هذه الفلسفة في عهد كسرى انو شروان الذي أسس جند يسابور معهداً للدراسات الفلسفية والطبية، وكان اساتذة هذا المعهد من المسيحيين النسطوريين الذين نشروا بينهم هذه الثقافة اليونانية، ولما جاء المسلمون الى بلاد الفرس، واختلطوا بأهلها، ونقلوا معارفهم الى لغتهم كان من بينها هذه الفلسفة فتأثروا بها كذلك (٢). لم تكن الثقافة اليونانية غريبة على المجتمع الاسلامي، اذن فقد انتشرت فيه منذ فترة مبكره، وخلفت اثارها في بعض جوانب الحياة وأنماط التفكير، ولكنها كانت اكثر وضوحا في بيئات

١ـ الحيوان ٢ / ١٣٤

٢ـ انظر تاريخ الفرق الاسلامية : ١٤٣

المتكلمين ، وخاصة المعتزلة الذين وجدوا فيها — كما قلنا — خيرعون لهم في مناظراتهم مع النصارى واليهود والمجوس وغيرهم من الطوائف التي كانت تعتصم بالفلسفة والمنطق وتتخذ منهما سلاحا قويا في الدفاع عن عقائدهم ومهاجمة الاسلام . يقول المقريزي (ان المأمون بعث الى بلاد الشام من عرب له كتب الفلاسفة ، فتلقاها المعتزلة وأقبلوا على تصفحها والنظر فيها فاشتد ساعدهم بها) (١)

وفضلا عما تعلمه المعتزلة من الفلاسفة من قوة الحجاج وقدرة على الجدل والنقاش ، واعتماد على العقل اعتمادا لاحد له — وهو ما سنتحدث عنه فيما بعد — فقد اقتبس المعتزلة من الفلاسفة كثيرا من آرائهم ، وادخلوها في ثنايا أبحاثهم . ذكر الأشعري أن أبا الهذيل العلاف تأثر في انكار قدم الصفات بأرسطا طاليس (٢) . وقال عن المعتزلة عامة : (ان نفي الصفات يعود الى قول اخذوه عن اخوانهم من الفلاسفة) (٣) . ووافق الشهرستاني الاشعري على ما ذهب اليه فقال : (ان الباري تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدرة وقدرته ذاته ، وحي بحياة وحياته ذاته ، وانما اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لاكثرة فيها بوجه ، وانما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته بل هي ذاته)(٤) وقد ذكر الشهرستاني أن شيوخ المعتزلة جميعا طالعوا كتب الفلاسفة ، وخلطوا مناهجها بمناهج الكلام خاصة العلاف في مسألة الصفات والنظام كان على تقرير مذهب الفلاسفة ، وبشر في قوله بالتولد كان يميل الى الطبيعيين من الفلاسفة) (٥) .

والحق ان المعتزلة الذين رأوا في بادئ الامر في الفلسفة والمنطق سلاحا يعينهم على الوقوف في وجه الخصوم ما لبثوا أن قلبوا الوسيلة غاية فأحبوا الفلسفة لذاتها وشغفوا بها ، وصاروا يعظمون فلاسفة اليونان . وقد جاء وقت بذل فيه المعتزلة قصارى جهدهم في مواضيع فلسفية بحتة ، وهي مسائل ميتافيزيقية كالحركة والسكون والجوهر والعرض والجزء والكل والموجود والمعدوم وغير ذلك . يقول زهدي جار الله : (ان اشتغال المعتزلة بالتوفيق بين الدين وبين الفلسفة ، وشغفهم بالأبحاث الفلسفية وتعمقهم فيها ، جعلهم يتأثرون بالفلسفة كثيرا ، ويصبغون بها معظم اقوالهم . ولذلك كان المعتزلة ينسبون الى الفلسفة ويستحقون اسمها ، ويعتبرون اولى الفلاسفة في الاسلام ، وكان فضلهم على الفلاسفة المسلمين المتأخرين

---

(١) خطط المقريزي : ٤ / ١٨٣
(٢) مقالات الاسلاميين : ٢/ ٤٨٥
(٣) المرجع السابق : ١ / ٢٨٣
(٤) الملل والنحل : ١/ ٢٦ (ط بولاق
(٥) الملل والنحل : ١ / ٣٢

عنهما ، لانهم هم اول من طرق باب الفلسفة ، وعنى بترجمة اسفارها وعرف الآخرين عليها ، ومهد السبيل اليها ..) (١)

وفضلا على تأثر المعتزله بالفلسفه واقبالهم على دراستها فانهم فى بعض الاحيان قد تأثروا بأفكار المسيحيين ، لانهم كانوا يخوضون معهم فى مناقشات مستمرة .

ويجمع المستشرقون على وقوع مثل هذا التأثير . يقول آدم متز : (نجد آثارا مشرقة تدل على آثر مذاهب الغنوسطية فى المعتزله مثل ما يحكى عن احمد بن حائط من قوله .. ان للعالم خالقين ، احدهما قديم وهو الله تعالـــى والآخر حادث، وهو كلمة الله عز وجل عيسى بن مريم التى بها خلق العالم .) (٢)

ويقول دى بور : لا شك أن مذاهب المتكلمين تأثرت بعوامل مسيحية أبلغ التأثر ، تأثرت العقائد الاسلامية فى تكوينها بمذاهب الملكانيه واليعاقبه فى دمشق ، كما تأثرت فى البصره وبغداد بالمذاهب النسطوريه والغنوسطية .. ونحن نجد بيـــن مذاهب المتكلمين الاولى فى الاسلام وبين العقائد المسيحية شبها قويا لا يستطيع معه احد أن ينكر أن بينهما اتصالا مباشرا . وأول مسألة قام حولها الجدل بين علماء المسلمين هى مسألة الاختيار ، وكان المسيحيون الشرقيون يكادون جميعـــا يقولون بالاختيار ، ولعل مسألة الارادة لم تبحث من كل وجوهها فى زمن مـــن الازمان ، ولا فى بلد من البلاد مثلما بحثها المسيحيون فى الشرق أيام الفتـــح الاسلامى) (٣) .

وندع آراء المستشرقين لان فيها دائما هذا الغلو المعروف فى الحديث عن مثل هذه الموضوعات. فنحن مثلا لا يمكن أن نسلم لدى بور أن حديث المسلمين عن حرية الارادة ، واعتناق المعتزله لهذا المبدأ كان من وحى افكار المسيحين ، لانهـــا قضية كبرى من قضايا الاسلام ، وقد اشار القرآن الكريم اليها فى عدد كبير مـــن الآيات ، وكانت فيه آيات تتحدث عن الجبر ، وأخرى تتحدث عن الاختيار ، وهى ما سميت آيات متشابهات دار حولها كثير من الجدل والنقاش . واذا مضينـــا الى المصادر العربية نجد الشهرستانى يتحدث عن ابى هاشم والنسطوريه فيقـــول (وأشبه المذاهب بمذهب نسطور فى الاقانيم احوال ابى هاشم من المعتزلـــة فانه يثبت خواص مختلفة لشئ واحد) (٤) ويقول الشهرستانى عن ابى الهذيل (الفرق بين قول القائل : عالم بذاته لا بعلم ، وبين قول القائل : عالم بعلـــم هو ذاته ، أن الاول نفى الصفه ، والثانى اثبات ذات هى بعينه صفه ،

---

(١) المعتزلة لزهدى جار الله : ١٢٣

(٢) الحضارة العربية : ١ / ٣٧٤

(٣) تاريخ الفلسفة فى الاسلام : ٤٨

(٤) الملل والنحل : ١/١٣٣ (ط بولاق)

أو أثبات صفتهي بعينها ذات ، واذا اثبت ابو الهذيل هذه الصفات وجوها للذات فهي بعينها اقانيم النصارى او احوال ابي هاشم) (١) والحق - كما يقول الدكتور النشار أن مجادلات المسيحيين للمسلمين عامة قد عاونت على انشاء علم الكلام ولكنه لا يمكن الحكم على وجه التحديد بأن هذه القاعدة أو تلك اخذها المسلمون عن المسيحيين طالما لم تتضح لنا دراسات كثيرة حول الموضوع • غير اننا نستطيع القول بأن اهم مشكلة قامت بين الفريقين دارت حول مشكلة الوحدة والتعدد • وانتقال الجوهر الالهي وتميزه وقبوله للأعراض • حاول المسلمون متخذين كل الوسائل الجدلية أن ينكروا افكار التثليث والتعدد وقبول الله للأعراض • فأنتجوا نظرا دينيا في مشكلة الصفات شغلت اجيالا متعددة في المسلمين • غير أن هؤلاء المعتزلة الأوائل ما كانوا تلاميذ متأثرين لآباء الكنيسة بل على العكس صدر كل من الطرفين عن وجهة نظر مخالفة تمام المخالفة للآخرين (٢) • ونترك الان هذه الآراء الكلامية أو الفلسفة المتعلقة بمسائل العقيدة والدين التي اقتبسها المعتزلة عن الفلاسفة أو غيرهم - • فليست هي موضوع بحثنا وحسبنا تلك الأمثلة القليلة التي سقناها دليلا على ما كانت تتركه تلك الثقافات الاجنبية من أثر في افكار المعتزلة وآرائهم • ونمضي الآن لنرى اثر هذه الثقافات الاجنبية في البحث البلاغي والنقدي عند المعتزلة • ونرى حظ هذه الثقافات من تفكير المعتزلة وطريقة معالجتهم لمسائل البيان العربي • ومدى ما أخذوه عن غيرهم من الامم في قضايا البلاغة والأدب فأدخلوه الى البيان العربي •

لقد رأينا من خلال استعراضنا السابق لجهود المعتزلة أهمية البلاغة والبيان في حياتهم • فقد كانت البلاغة وسيلتهم في الاقناع والجدل والانتصار على الخصم • وذلك كان يدفعهم دفعا الى معرفة كل ما يتعلق بأمورها مهما كان مصدره • فعكفوا على دراستها في منابعها العربية الاصيلة • ولكنهم لم يكتفوا بذلك • ولم ينطووا على انفسهم في دائرة ضيقة كما كان يفعل اللغويون والنحاة مثلا • بل مضوا يحاولون أن يعرفوا آراء الأمم في مسائل البلاغة والبيان وفي امور الخطابة وفنون القول • وكانت كثير" من هذه الآراء تقع اليهم - كما رأينا - في اثناء احتكاكهم بأصحاب هذه الثقافات الذين كانوا ينازلونهم ويخوضون معهم في المناظرات الطوال • لانها كانت من جملة الامور والمسائل التي يتناظرون فيها • فكانوا يعرفون آراء الأمم الاخرى عنها • وكانوا يستكثرون من سؤالهم عن قواعد البيان والبلاغة عندهم •

١- الملل والنحل : ١/٥٠

رأينا الجاحظ يورد فى كتابه (البيان والتبيين)تعريفات للبلاغة عند كثير من الأمم الأجنبية (قيل للفارسي :- ما البلاغة ؟ قال : معرفة الفصل من الوصل . وقيل للرومي : ما البلاغة ؟ قال : حسن الاقتضاب عند البداهة . والغزارة يوم الاطالة وقيل للهندي ..) ويورد الصحيفة الهندية كما وقعت اليه . (١)

ويحدثنا عن الفرس فيشهد لهم بالبراعة فى الخطابة . ويرى أن لهجات اللغة الفارسية تتفاوت فى الفصاحة . يقول : (قد علمنا أن أخطب الناس الفرس . واخطب الفرس أهل فارس . وأعذبهم كلاما . واسلمهم مخرجا . واحسنهم ولاء . وأشدهم فيه تحكما أهل مرو وأفصحهم بالفارسية الدرية . وباللغة الفهلوية اهل قصبة الاهواز قالوا : ومن احب ان يبلغ فى صناعة البلاغة . ويعرف الغريب . ويتبحر فى اللغة فليقرأ كتاب كاروند . (٢) ويحدثنا فى موضع آخر عن رأى الهند فى اختلاف كلام الناس . (٣) وهكذا كان المعتزلة يحاولون دائما معرفة ما عند الامم الاخرى فى هذه المسائل البلاغية . وقد رأينا الجاحظ لا يكتفى بهذه المعرفة فقط . ولكنه يقارن بين هذه الاراء المختلفة التى وقعت اليه ليتوصل الى تلك النتيجة التى اعلنها وهى أن العرب ابلغ الامم . وان البديع مقصور عليهم . وانهم اقدر الناس على البديهة والارتجال .

وقد ذكرنا قبل قليل ان من ابرز الثقافات التى اطلع عليها المعتزلة . وتركت فى مباحثهم أثرا الثقافة اليونانية . وهى تتمثل فى ميدان البلاغة والنقد فى دراسات ارسطو وافلاطون عن هذه القضايا . والعرب - كما سبق ان ذكرنا - انما استقوا معلوماتهم عن ارسطو وافلاطون عن طريق نصارى السريان الذين كانوا شديدى التأثر بالثقافة اليونانية . والذين كانوا يعرفون كتابى الخطابه والشعر لارسطو . ويعرفون خطابة السوفسطائيين الذين كانوا يعلمون شباب اثينا طرائق الخطابه وأساليب القول وكانوا يعرفون أيضا محاورات افلاطون . وأفكاره عن وجوب مطابقة الكلام لسامعيه . وقد كانت هذه المعلومات جميعها تقع الى المعتزلة عن طريق احتكاكهم الدائم بهؤلاء وانما نقول ذلك لأن هنا لك خلافا بين الباحثين حول الفترة التى ترجم فيها كتابا الخطابة والشعر الى العربية . ففيما يتعلق بكتاب الخطابه مثلا يقول طه حسين (من المؤكد أنه (الجاحظ) لم يعرف شيئا عن كتاب الخطابه لارسطو . وكلما عرض لذكر المعلم الاول ولا يفعل ذلك الا ما لم يذكر له سوى التعريف المشهور

---

١ - البيان والتبيين : ١/ ٨٩ - ٩٣

٢ - البيان : ١٤/٣

٣ - المرجع السابق

الانسان حيوان ناطق) (١) ويقول الدكتور شوقي ضيف : (من المؤكد أن كتاب الخطابه لارسطو لم يترجم حتى نهاية العصر العباسي الاول . وكذلك لم يترجم كتاب الشعر . واغلب الظن أن الجاحظ لم ينقل عنه أي رأى في البلاغه أو البيان . وهو اذا ذكره سماه صاحب المنطق . وزعم تخلف اليونانيين عن الفرس والعرب في الخطابـــه ما يدل بوضوح انه لم يعرف شيئا واضحا عن كتاب ارسطو (٢) وأما ابراهيـــم سلامه فيتساءل : أكان الجاحظ مطلعا على بلاغة اليونان ؟ وهل مسألة الجدل الخطابي التي اثارها كانت عن معرفة بالسوفسطائيين مضرب المثل في الارتجال الخطابي ؟ انه اذا كان (اسحاق بن حنين) هو الذى ترجم كتاب الخطابه لارسطو كما في رواية ابن النديم فانه بعد الجاحظ لانه توفي (سنه ٢٩٨ هـ) واذا كان المترجم هو الاب (حنين) فاننا نرجح اطلاع الجاحظ على الكتاب . لان حنين توفي سنة (٢٦٠ هـ) فيكون قد عاصر الجاحظ . وأدرك كل منهما الآخر . واذا رجحنا رواية ابن النديـــم فهل يمنع ذلك من القول انه علم بالكتاب . وعلم انه وقع في حديث الناس . والجاحـــظ كان يتلقف الفكرة في اى افق ظهرت . والا فكيف عرف حياة ارسطو ؟ واذا قيل انه عرفها من المنطق فكيف عرف أنه في مجال الخطابة بالذات بكئ اللسان ؟ ثم ينتهي ابراهيم سلامه من هذه المناقشه الى الرأى التالي : كان ارسطو من غير شك معروفا لدى الجاحظ عن طريق كتاب الخطابه ما دام الكتاب قد ترجم في حياته اذا كان المترجم حنين وبعد موته بقليل اذا كان المترجم اسحاق . وهو في الحالين اما أن يكون قد عرف الكتاب واما أن يكون قد سمع به . واذن يكون قد نقل اليه شئ من اتجاهات هذا الكتاب الجديد الذي تنحصر الجهود لترجمته . ان لم يكن قد نقل عنه فعلا بعد ترجمته (٣) اما محمد غنيمي هلال فيرى ان العرب قد عرفوا كتاب الشعر والخطابه قبل ان تعرفها اوربا بزمن طويل . نقلها الى العربية اسحاق بن حنين كما يفهم من كتاب الفهرست لابن النديم . ويذكر ابن النديم كذلك أن الكندى قد اختصر كتاب الشعر . وان كان مختصر الكندى لم يصل الينا . والكندي توفي سنة (٢٥٢ هـ) اى قبل حنين بن اسحاق . مما يدل على أن كتاب الشعر كان معروفا عند العرب قبل حنين . ونفهم من كلام الجاحظ أن ارسطو كان قد ترجم في عصر الجاحظ وقبيل عصره . اذ يذكـــر الجاحظ ان هؤلاء المترجمين لم يستطيعوا نقل ما ترجموه الى العربية في وقائعــــه ثم يذكر اسماء بعض هؤلاء المترجمين (٤) ونخلص من هذه الاراء جميعها على التقاء

---

١ ــ مقدمة نقد النثر : ٧
٢ ــ البلاغة تطور وتاريخ : ٣٨
٣ ــ بلاغة ارسطو : ٧١ ــ ٧٥
٤ ــ النقد الادبي الحديث : ١٥٣

بينهما او افتراق الى أن الجاحظ قد عرف ارسطو وكتابيه فى الشعر والخطابة، فقد يكون عرفه مباشرة وقرأ كتابيه هذين اذا كانا قد ترجما فى زمانه ، وقد يكون عرفه عن طريق احتكاكه بأولئك الذين كانوا على صلة وثيقة بالثقافة اليونانية وعلى معرفة تامة بكتب ارسطو وأفكار استاذه افلاطون . ومهما يكن من امر فان الشئ المهم فى الموضوع انما هو مدى ما اقتبسه المعتزلة من البلاغة اليونانية ومدى ما تركته بلاغة افلاطون وارسطو فيهم من اثر . فان معرفة الجاحظ لارسطو واطلاعه على كتبه مباشرة او عن طريق مصادر أخرى شئ ، وان يكون اخذ عنه واستفاد من آرائه وتأثر به شئ آخر . فأما المعرفة فلا احد ينفيها . والمعتزلة كانوا يعرفون كل شئ : بلاغة اليونان والفرس والهند والروم . وكانوا يسألون هذه الأمم جميعها عن آرائهم فى البلاغة والبيان ويدونونها ويناقشونها . وأما تأثرهم بالبلاغة اليونانية او اخذهم عنها فهو ما نحب ان نتوقف عنده . فمن الاصول البلاغيـــة التى تحدث عنها المعتزلة . والتى يرى بعض الباحثين أنه يمكن ارجاعها الى مصادر يونانية ما يأتى :

١ — مبدأ المنفعة الذى تحدث عنه بشر فى صحيفته . حينما أشار الى شرف المعنى ووضع المقاييس له بقوله (وانما مدار الشرف على الصواب . واحراز المنفعة . مع موافقة الحال وما يجب لكل مقام من المقال) وقد ذكرنـــا عند حديثنا عن هذه الصحيفة ان مصطلح المنفعة يواجهنا ها هنا لاول مرة فى تاريخ النقد العربى وقد ارجع بعض الباحثين مصدر هذا المصطلح الى الثقافة اليونانية . ورأى انه مبدأ مشهور من مبادئ السوفسطائيين اليونانيين يقول ابراهيم سلامة : ان المنفعة عندهم (مقدمة على الحق . وان الناس مطبوعون على السعى وراء المنفعة ويعملون لادراكها بمختلف الوسائل . فواجب الانسان اذن بل واجب المعلم نفسه ان يحمل ويمهد ما وسعه العمل والجهد فى سبيل المنفعة . وما الحقيقة الا المنفعة المدركة . واية حقيقة بعد ذلك ابلغ من اننى سعيت وادركت ما سعيت اليه . تلك غاية الناس (١)

٢ — ورأينا صحيفة بشر ايضا تتحدث كثيرا عن مراعاة مقتضى الحال . وما يجب لكل مقام من المقال . ورأينا كيف ورث الجاحظ هذه الفكرة عن بشر وراح يتوسع فى الحديث عنها حتى لم يكن يدع مناسبة دون أن يشير اليها . وقد رأى الباحثون ان هذا المبدأ مأخوذ من افلاطون الذى تحدث عن مقتضى الحال فـــى

---

١ — بلاغة أرسطو : ٢١

محاورة فيدروس ، ثم بسط تلميذه ارسطو الحديث عنها في كتابه الخطابه بسطاً واسعاً وتحدث عنها في اماكن كثيرة (١)

٣ — ورأينا الجاحظ يتحدث عن الارتجال ويثبته للعرب ، ويرى انه ميزه مهمه لا بد منها للخطيب أو المتكلم ، وهي ميزه قاصره على العرب ، فلا احد اقدر منهم على البديهه والارتجال وسرعة التدفق فـي القول دون اعداد مسبق ، وقد بلغ الجاحظ حتى جعل كل شئ للعرب بديهة وارتجالا ، ويرى ابراهيم سلامه أن الجاحظ انما تحدث فـي هذه المسألة من وحي حديث السوفسطائيين اليونانيين عن الارتجـال فلابد أن يكون سمع عن السوفسطائيين الا يكن عن طريق الخطابـه فعن طريق المنطق ، وهو من أوائل العلوم التي اشتغل بها العـرب والسوفسطائيون كانوا مرتجلين ، وكانوا اقوياء في سوق الادلة الظنية والاحتمالية ، ويظهر أن الجاحظ الذي عرف المنطق والجدل بعد ترجمتهما ، وقبل ترجمة كتاب الخطابة خشى أن يغلب ارتجال السوفسطائيين على ارتجال العرب فدافع عنهم وضغط علـــى غيرهم (٢) .

٤ — وفي حديث الجاحظ عن البيان رأيناه ينظر اليه على انه نوع مـــن الدلاله بمعنى الافهام والتعبير ونقل الافكار الى الآخرين ، وجعـــل اقسام البيان لذلك خمسة : اللفظ ، والخط ، والاشارة ، والعقد ، والنصبه ، لانها جميعا يمكن أن تكون وسيلة للدلاله والتعبير ، وقد شايع الرماني الجاحظ بعد ذلك على القول بهذه الفكرة ، فعرف البيان بأنه (الاحضار لما يظهر به تميز الشئ من غيره) وجعله اربعـــة اقسام : الكلام ، والحال ، والاشارة ، والعلامة .

وقد رأى شكرى عياد ان هذه الفكرة مأخوذه من المنطق ، يقول ((لاشك في أن الجاحظ أخذ اصل الفكرة من قول ارسطو في اول كتاب العبارة: ان ما يخرج بالصوت دال على الآثار التي في النفس ، وما يكتب دال على ما يخرج بالصوت ، كما أن الكتاب ليس هو واحدا بعينه للجميع ، كذلك ليس ما يخرج بالصوت واحدا بعينه لهم ، الا ان

---

١ — النقد الادبي الحديث : ١٦٠ ، وانظر البلاغة تطور وتاريخ : ٢٩

٢ — بلاغة ارسطو : ٧٦

الاشياء التى ما يخبر بالصوت دال عليها أولا - وهى آثار النفس - واحده بعينها للجميع ، والاشياء التى آثار النفس امثله لها - وهى المعانى توجد أيضا واحده للجميع (١)

٥- ومن الاصول التى تحدث عنها المعتزله والتى يرى بعض الباحثين انه يمكن ارجاعها الى اصول يونانية ايضا حديثهم عن الشئ ونقيضه ، وهو من المبادئ التى عرفها السوفسطائيون فهم يعرضون الموضوع ، ويتكلمون فى طرفه المرجوح فيرجح ، وفى طرفه الراجح فيصير مرجوحا . وأرسطو نفسه جعل مجال الخطابه مزدوجا ، بمعنى ان الخطيب هو الذى يتناول الشئ وضده) وهو المحسن فى كلتا الحالتين . والجدل العربى لم يغب عن هذه الموضوعات . وقد مر بنا ان النظام عندما وصف الزجاجه والنخلة راح يصرف الكلام فيهما على وجوهه المختلفه مدحا وذما فمدح الزجاجة والنخلة بأحسن اوصافهما ، وذمهما بأسوأ اوصافهما وقد اعجب الشريف المرتضى بذلك وعلق على هذا الكلام قائلا (وهذه بلاغه من النظام حسنه لان البلاغه هى وصف الشئ مدحا او ذما بأقصى ما يقال فيه (٢) وقد عرفت عن الجاحظ هذه القدرة العجيبه على الحديث فى الشئ ونقيضه ، حتى قال عنه ابن قتيبه انه اشد المتكلمين (تلطفا لتعظيم الصغير حتى يعظم وتصغير العظيم حتى يصغر ، ويبلغ به المقدار أن يعمل فى الشئ ونقيضه ويحتج لفضل السودان على البيضان ونجده يحتج مره للعثمانيه على الرافضة ومرة للزيدية على العثمانية وأهل السنه ، ومره يفضل عليا رضى الله عنه ومرة يؤخره) (٣)

٦- ويرى ابراهيم سلامه أن الجاحظ فى تتبعه لشعر شعراء العرب وخطب خطبائهم ، وتدوينه مادة غزيرة فى ذلك قد تأثر بارسطو فى صنيعه يقول : (وكما تتبع ارسطو شعر الشعراء وخطب الخطباء الاثينيين تتبع الجاحظ شعر الشعراء وخطب الخطباء من العرب حتى امكنه أن يجمع فى البيان والتبيين وحده مادة غزيره تعتبر اصلا فى البلاغة والنقد) (٤)

---

١ - كتاب ارسطو طاليس فى الشعر : ٢٢٢ ٢ - امالى المرتضى : ١٨٦/١ .

٣ - تأويل مختلف الحديث : ٦٠ ٤ - بلاغة ارسطو : ٨٨

تلك هي بعض الاراء النقدية والبلاغية عند المعتزلة والتي يرى بعض الباحثين أنها قد تكون ذات صلة بمصادر البلاغة اليونانية وفي الحق ان هذه الاراء ليست أولا من الخطر والاهمية بحيث تستحق كل هذه الضجة التي يثيرها بعض الباحثين حول تأثر المعتزلة في ابحاثهم البلاغية والنقدية ، وبالتالي حول تأثر البلاغة العربية بصورة عامة بالبلاغة اليونانية . ثم ان بعضها الآخر لا يخلو من التعسف والشطط في القول ، إلا يكاد المرء يتصور الصلة بين المنفعة التي تحدث عنها بشر في صحيفة عرضا وبين مبدأ المنفعة الاساسي عند السوفسطائيين . فضلا على اننا لا نستطيع ان ندرك المقصود على وجه التحديد من هذا المصطلح عند بشر ، ولعله - كما رجحنا - كان يقصد منه ان يكون فيما يقدمه الاديب فائدة تذكر ، وأن يكون له قيمة تستحق ان يقال من اجلها . فهذه المنفعة تتوافر في المعنى السامي الرفيع ذي القيمة الانسانية العالية ، على حين ان مفهوم المنفعة عند السوفسطائيين هو مفهوم مادي قد يراد فيه المصلحة أو الغرض ولا يكفي التشابه اللفظي بين الكلمتين حتى نحكم أن بشرا قد اخذ المصطلح عن السوفسطائيين أو غيرهم . كما اننا لا يمكن أن نطمئن ايضا الى ان نظرة الجاحظ الى البيان على انه نوع من الدلالة مأخوذ من ارسطو ، فقد سبق أن بينا أن الجاحظ في هذا انما كان يستعمل البيان بمعناه اللغوي ، والمعنى اللغوي للبيان لا يخلو من الدلالة والتعبير والايضاح الذي عن وسائله تلك الحالات التي تحدث عنها الجاحظ والرماني .

ومهما يكن فان هذه الاراء - وهي ليست ذات خطر فيما نرى - لا تعد شيئا أساسيا في مسار النقد العربي أو منهجه واتجاهه . وقد يكون الاولى والأجدر أن نلحظ أثر الثقافات الاجنبية عند المعتزلة في انها قد وسعت مداركهم ونظمت عقولهم ، وجعلتهم مهيئين للخوض في مسائل وقضايا النقد والبلاغة . والذي لا شك فيه انه مهما قيل عن تأثر المعتزلة بمصادر اجنبية في كتاباتهم الا ان الذي لا جدل فيه ابدا ان المصدر الاساسي الذي استمدوا منه اصول مباحثهم البلاغية

ودراساتهم البيانية انما كان الثقافة العربية ومنابعها الاصيلة الصافية لعناية العرب بالبلاغة والبيان وطرائق القول عناية قديمة ، ونحن نلمح منذ العصر الجاهلي أقوالا كثيرة فى فنون القول ، وهى وان لم تكن تعدو الالفاظ العامة التى ليس فيها دقة ولا تحديد ، وانما تعتمد على السليقة والفطرة والاحتكام الى الذوق العربى السليم الا انها تشير الى عناية القوم المبكرة بأساليب الكلام وأحساسهم بخطر القول . وقد ازدادت عناية العرب بالبيان فى العصر الاسلامى ، فقد كانت معجزة الرسول معجزة بيانية رسخت فـــى النفوس خطر الكلام ودوره العظيم ، كما ان القرآن نفسه قد تحدث فـــى اكثر من موطن عن البيان واثره . ونلمح فى أحاديث الرسول كثيرا مـــن الملاحظات عن بعض فنون القول فقد تحدث عن جوامع الكلم وذكر فضـــل الايجاز والاختصار ، ونهى عن التكلف والتشادق والتفيهق ، واستعمال الغريب الحوشي من الالفاظ ، وكان فى خطبه مثالا رفيعا فى بلاغة القول ، وفى خطبه الوان كثيرة من الاطناب والتكرار والايجاز والاختصار ، وكان مذهبه البلاغي فى خطبه وأقواله جميعها ان يكون الكلام مطابقا لمقتضى الحال ، بريئا مـــن التعقيد والاغراب ، مجردا من التصنع (١) وسار الخلفاء الراشدون على سنة الرسول فى البيان ، وكانت لهم خطب وأقوال مأثورة وعناية بالادب .

كان أبو بكر يميل فى خطبه الى الايجاز ويدعو اليه ، وكان عمر يعجب بزهير لانه لا يعاظل فى الكلام ، ويتجنب الوحشى والسوقى ، ويلتزم الصدق والبعد عن المبالغة والتزيد فلا يمدح الرجل الا بما فيه . وهنالك عبارات كثيرة تنسب الى على والى معاوية والى غيرهما فى الحديث عن البلاغة والفصاحة ومقاييس الجودة فى الكلام ، ولكنها كلمات كما يقول سيد نوفل : لا تعدو البلاغـــة والفصاحة والبيان والايجاز والاطناب والاسهاب والسعي والتشدق والتفيهق وما اليها من الالفاظ بمعانيها اللغوية العامة (٢) ولكن لا شك ان امثال هذه الملاحظات البيانية الاولى كانت مادة غنية لاولئك الذين أتوا من بعد يضعون قواعد البلاغة العربية ويسجلون قضاياها ومسائلها . ومن يرجع الـــى كتاب البيان والتبيين للجاحظ يجد الى جانب تلك الملاحظات البيانية التـــى نقلها عن الامم الاجنبية فيضا غزيرا من الاقوال والملاحظات التى دونهـــا

---

١ ـــ البلاغة العربية فى دور نشأتها : ٦ ـــ ٦٢

٢ ـــ المرجع السابق : ٦٧

الجاحظ للعرب المتقدمين ، ملاحظات تتحدث عن البلاغة والفصاحة وبعض جوانب الكلام وطرائق التعبير ، وهي غنية بالعديد من المصطلحات الفنية الممتازة . ولا يشك احد أن هذه المادة الغزيرة من الملاحظات العربية القديمة كانت هي المصدر الاول لهؤلاء المعتزلة وغيرهم وهم يسجلون فنون البلاغة ، ويضعون القواعد والمصطلحات الواضحة المحددة لها قبل ان تكون تلك الملاحظات الاجنبية لليونان أو الفرس أو غيرهم . كما أن من أقدم الهيئات الادبية التي اعتمد عليها المعتزلة في مباحثهم ودراساتهم بيئة اللغويين والنحويين ، أن جهود هذه الطائفة تبدأ في الظهور والانتشار منذ النصف الاول للقرن الثاني ، وهي طائفة من العلماء والنقاد كان الشعر في الشعر من صميم صناعتهم وقد أصبحت ملاحظاتهم حول الشعر وأصوله ومقاييسه تقوم على شئ كثير من الدقة والعمق والاستقصاء ، فقد وازنوا بين الشعراء الجاهليين والاسلاميين ، ونقدوا اشعارهم ، ووضعوا لذلك مقاييس فنية لجودة الالفاظ والمعاني والاخيلة والصور . وكانت لهم مذاهب واتجاهات مختلفة منهم بصريون وكوفيون . فمن نحاة البصرة ولغوييها : عبد الله بن ابي اسحاق الحضرمي وخلف الاحمر وسيبويه وأبو زيد الانصاري ، والاصمعي وأبو عبيدة ومن نحاة الكوفة ولغوييها : الفراء والمفضل الضبي ، وأبو عمرو الشيباني وغيرهم . ونقد هؤلاء نقد على يعني الاداة العربية كلها ، ويحلل نصوصها من جميع نواحيها ضبطا وبنية وتركيبا ونحوا ، ومن هذا النقد ما يقوم على الاصول الفنية التي قررت في اللغة وفي النحو وفي العروض ـ ومنه ما يقوم على الاصول الفنية التي قررت في تقدير الادب (١) وعلى يد هؤلاء ظهر التأليف في الوان من الدراسات البيانية والنقدية ، وكانوا يعرضون لكثير من الالوان البلاغية في أثناء حديثهم عن بعض الموضوعات الاخرى ، فقد تجد سيبويه مثلا المتوفى " ١٨٠ هـ " في كتابه المشهور عن كثير من المسائل التي ادخلها المتأخرون في علم المعاني كالتقديم والتأخير والتنكير والتعريف كما تكلم عن بعض المسائل التي أدخلت فيما بعد في علم البيان كالمجاز وعن أحد انواعه الذي اطلق عليه فيما بعد المجاز العقلي (٢) وتحدث الفراء في كتابه " معاني القرآن " عن كثير من ألوان البلاغة ومسائل البيان ،

---

١ ـ تاريخ النقد الادبي عند العرب لطه ابراهيم : ٢٩

٢ ـ انظر امثلة لذلك في كتاب سيبويه : ١/١٠٨ ، ١٠٩ ، ١٦٩ ، ٢٨٣ ، ٢٨٤ .

تتوقف عند الايجاز (١) ، والتقديم والتأخير (٢) وأشار الى الاستفهام ولاحظ خروجه الى بعض المعانى البلاغية (٣) وتحدث عن المجاز العقلى (٤) ، وعن التشبيه (٥) ، والاستعاره (٦) ، والكناية (٧) وتحدث عن المشاكله ، (٨) وأطال الوقفة عند الفواصل القرآنية مستكرها اطلاق اسم السجع على نهاية الآيات المتفقة على حرف واحد ، وفضل ان يطلق على هذا الاسلوب (رؤوس الآى أو الفواصل) كما هو الحال عند الرمانى والزمخشرى مثلا كما بينا خلال الدراسة •

وألف أبو عبيدة " ٢٠٨ هـ " كتاب " مجاز القرآن " وعلى الرغم من ان المجاز لم يكن فى الكتاب بالمعنى الاصطلاحى الا ان أبا عبيدة قد تعرض به لكثير من الالوان البلاغية كالايجاز والاطناب (٩) ، والتقديم والتأخير (١٠) ، والاستفهام الذى لاحظ خروجه عن معانيه الحقيقية (١١) ، وعرض للالتفات (١٢) واستعمال الماضى فى مكان المضارع (١٣) ، والمجاز العقلى (١٤) ، والتشبيه (١٥) ، والمثل (١٦) ، والكناية (١٧) ، ثم وضع ابن سلام (٢٣٢ هـ) كتابه " طبقات فحول الشعراء " ، طرق به عددا من الموضوعات النقدية التى تأثر بها الجاحظ بعد ذلك • تحدث ابن سلام عن الاختصاص فى النقد حديثا نيا مركزا ، ذكر ان للشعر أهلا يميزون جيده من رديئه وحسنه من سيئه وهذا الناقد الخبير ينبغى أن يرجع اليه فى معرفة الكلام والحكم عليه كما يرجع الى الصيرفى لمعرفة صحيح الدينار من زائفه • وتحدث ابن سلام عن الشعر المنحول وبين أسباب الانتحال ، وأرجعه الى عوامل كثيرة ـ كما تحدث فى طبقاته عن أولية الشعر العربى وبدء نشوئه ، وأول من قال الشعر وأول من قصده وطوله وتحدث ابن سلام عن كثرة الشعر وقلته فى بعض القبائل دون البعض ، وذكر أسباب ذلك وعلله وظواهره • وهذه كلها من الموضوعات التى تعرض لها الجاحظ متأثرا فيها بابن سلام، وهكذا كان قبل المعتزلة هذا السيل الضخم من الملاحظات البيانية حول أساليب الكلام وفنون القول وفصاحته وبلاغته ، منها تلك الملاحظات البدائية التى اهتدى اليها العرب الاوائل بسليقتهم وفطرتهم واحساسهم الجمالى بالقول ، والى جانبها أيضا ملاحظات منظمة ، وعلى غير قليل من الدقة والعمق فى بعض الاحيان ، وهى

---

١ ـ ٨ : انظر معانى القرآن : ١/١٤ ، ١٥ ، ٦٠ ، ٢٥٣ ، ٣٠٣ ، ١٦٦ ، ١٧٧

٩ ـ ١٧ : انظر مجاز القرآن : ١/١٠٨ ، ١/١٢ ، ٢/١٣٠ ، ١/٣٥ ، ٣٦ ، ١/١١ ، ٢/١٣٩ ، ٢/٩٦ ، ١/٢٧٩ ، ١/٧٣ ، ١/٣٢٥ ـ ٣٢٦ ، ١/٧٣ ، ١٥٥ •

الملاحظات التى اهتدى اليها اللغويون والنحاة كما كان الى جانب هـذه الملاحظات بنوعيها كتب منظمة ودراسات مولاة مخصصة عرضت لكثير من مسائل البيان وقضايا الفصاحة والبلاغة • ولا شك أن هذه الدراسات جميعا كانت تحت ايدى المعتزلة وهم يضعون مباحثهم ومصنفاتهم ، وكانت المعالم الاولى التى اهتدوا بها ومهدت أمامهم الطريق • ومن يرجع الى كتاب الجاحظ " امام المعتزلة " والذى يعده بعضهم المؤسس الاول للبيان العربى أو البلاغة العربية يلاحظ استفادته من هذا التراث الطويل المتقدم • فهو يورد كثيرا من الملاحظات على أقوال ابن الاعرابى والاصمعى • فينقل عن الاصمعى مثلا بعض الحديث عن عيوب اللسان (كالتمتام والفأفاء) ويسوق كثيرا من الامثلة التى استشهد بها الاصمعى على ذلك وينقل ايضا بعض هذه العيوب عن ابى عبيدة • كالألثغ لسانه لثغ (١) وينقل عن الاصمعى ايضا حديثه عن تنافر الحروف • وقوله : " ومن ألفاظ العرب تتنافر وان كانت مجموعة فى بيت شعر لم يستطع المنشد انشادها الا ببعض الاستكراه فمن ذلك قول الشاعر :

وقبر حرب بمكان قفر ... وليس قرب قبر حرب قبر (٢)

ويروى فى الحيوان عن خلف الاحمر كثيرا من الامثلة فى التشبيه (٣)

وقد مر بنا أن الجاحظ حينما دون كلمة البديع ذكر انه اخذها عن رواة الادب •

وهكذا نجد المعتزلة وعلى رأسهم استاذهم الاول الجاحظ الذى يعود اليه الفضل الاول فى تدوين مسائل البيان العربى وقضايا البلاغة يستفيدون من كل هذا التراث العربى القديم الذى تقدمهم فى محاولة لوضع قواعد ومصطلحات للبيان العربى • وبذلك يتضح لنا أن المصدر الاساسى الذى اغترف منه المعتزلة مادة بحثهم وموضوعات دراستهم انما هو المصدر العربى والثقافة العربية. ولا يجادل أحد فى ان هذه الملاحظات والدراسات الأولية لاصول القول ومبادئ الكلام لا تدين فى نشأتها لثقافة أجنبية أو لبلاغة يونانية أو فارسية أو هندية أو غيرها • فالادب العربى منذ عصور ملوء بالوان البلاغة المختلفة التى كانت ترد على ألسنة الشعراء من غير تكلف ولا قصد حينا ، وعن طريق الصنعة والاناة حينا آخر ، من غير أن يعرفوا لها أسماء ولا مصطلحات ، ومن غير أن يطلعوا على كتاب الخطابة

---

١ ـ انظر البيان والتبيين : ١/٢٧ ـ ٢٨

٢ ـ البيان : ١/٦٥   ٣ ـ الحيوان : ٣/٥٢

أو كتاب الشعر لأرسطو في تكلفها والتوصل اليها . ولما امتد الزمن ونزل القرآن مليئا بالصور البلاغية التى عرفها العرب في كلامهم ، ووقفوا أمامه مبهورين معجبين ، ثم اقبلوا على درسه واستخراج ما فيه من هذه الصور والالوان ، ثم راحوا يضعون لها اسماء ومصطلحات لم يستمدوا هذه المصطلحات من البلاغة اليونانية أو غيرها ، لان أغلب هذه الاسماء البيانية والمصطلحات البلاغية وثيقة الصلة بالمعنى اللغوى الذى لها . وها هو الخليل بن احمد المتوفى (١٧٠ هـ) حين عرف المطابقة لم يطلع على كتاب الخطابة أو الشعر لأرسطو ، ولم يطلع على المنطق اليونانى حتى يستمد منه هذه التسمية وانما لاحظ انه يقال فى لغة العرب : طابقت بين الشيئين إذا جمعت بينهما على حذو واحد ، وألصقتهما بل ان الاصمعى يرى أن الأصل العربى لهذا المصطلح البلاغى مصدره من : وضع الرجل في موضع اليد في مشى ذوات الاربع . وانشد لنابغة بنى جعدة :

وخيل يطابقن بالدارعين طباق الكلاب يطأن الهراسا

والجاحظ نفسه حينما يتحدث عن مصطلح (القرآن) الذى يعنى اتساق أجزاء الكلام وترابطها بحيث لا تتناثر أجزاؤه ، ولا تتباين ألفاظه ، والذى يوضحه برواية لما قاله بعض الشعراء لآخر: انا أشعر منك ومن أبيك ، لانى أقول البيت وأخاه وانت تقول البيت وابن عمه لا يجد الجاحظ هذا المصطلح فى قول أرسطو أو في البلاغة اليونانية . ولكنه يجده في قول ابن الأعرابى : يريد به الانسجام ، ومطابقة الالفاظ للمعنى . ويسوق قول الشاعر الذى ورد فيه استعمال هذا المصطلح .

عجبت وبات يدرس شعرا لا قران له قد كان ثقفه حولا فما زادا (٢)

ومن بعد هذا أن نجد ابراهيم سلامه حتى في هذه المصطلحات البلاغية التى ذكر القدماء مصادرهم لها يتمحل للامر ، ويحاول ارجاعها الى البلاغة اليونانية فيقول : " ان علماء البلاغة استفادوا من المنطق لما دونوا بلاغتهم استفادوا الطباق ومراعاة النظير فعمدة الطباق على التضاد . وهو منطقى وله باب خاص به في التناقض والضد . والتناقض من الادلة التى اعتمد عليها أرسطو في الايراد الخطابى . (٣)

---

١ ـ العمدة : ٧/٢ (ط. السعادة : ١٩٠٧م)

٢ ـ البيان : ٦٨/١

٣ ـ بلاغة ارسطو بين العرب واليونان : ٦٢

وخلاصة القول ان المعتزلة كانوا واسعى الثقافة والاطلاع على آراء الامم الاخرى من يونانية وفرس وهنود وروم فى مجال البلاغة والبيان ، وقد أخذوا أنفسهم بألوان متعددة من الثقافات الاجنبية التى حصلوها عن طرق مختلفة ، فقد يكونون قرأوا بعضها فى مصادره الاصلية مباشرة ، وقد تكون كثير من هذه الاراء وقعت اليهم عن طريق الطوائف والفرق التى كانوا يحتكون بها ويناظرونها ويناقشون آراءها . الا أن هذه المعرفة العميقة ، والثقافة الاجنبية الواسعة لم تفن شخصياتهم ولا شخصية البيان العربى على ايديهم . ولم تترك فى البلاغة العربية هذا الاثر الجذرى العميق . لقد حافظ المعتزلة على شخصية البيان العربى كما ورثوه عن أسلافهم محافظة دقيقة . وكانوا حذرين جدا فيما يصل اليهم من الامم الأخرى من آراء وأفكار يتلقونه فى حيطة وحذر . ويخضعونه للدرس والمناقشة أو يوازنون بين آراء الاجانب المختلفة التى تقع اليهم وبين آراء العرب فى بلاغة الكلام . محاولين أن يضعوا للبلاغة العربية قواعدها وقوانينها الذاتية . وطبيعى ما دام المعتزلة يدافعون عن الدين الاسلامى ويردون على خصومه الا يلقوا ـ كما يقول الدكتور ضيف بعقولهم وأنفسهم فى احضان بلاغة أجنبية ، وان يحتاطوا أشد الاحتياط فيما يأخذونه من هذه البلاغات . والا يأخذوا شيئا الا بعد درسه وفحصه وتبين ملاءمته للبلاغة العربية . وبذلك يتضح لنا موقف الجاحظ فى البيان والتبيين . فهو يعرض أطرافا قليلة من آراء الاجانب ويلقى بها فى سيول من آراء العرب البلاغية وملاحظاتهم البيانية ملتفتا من حين الى حين الى ملاحظات معاصريه وخاصة من المعتزلة (١) ، وبذلك بقى المصدر العربى والثقافة العربية النبع الاساسى الاول الذى صدرت عنه دراسات المعتزلة وأبحاثهم البلاغية والنقدية ولكن ينبغى ان نشير من جانب آخر الى ان ثقافتهم الاجنبية الواسعة . ومعرفتهم العميقة بآراء الامم والشعوب الأخرى قد تركت آثارا فى منهج بحثهم وأسلوبهم فى درس بعض المسائل وعلاجها . وهو ما سنشير اليه فى الفقرة القادمة عند حديثنا عن منهج المعتزلة وخصائصهم فى البحث .

---

١ ـ البلاغة تطور وتاريخ : ٤٠

٢ـ منهج المعتزلة وخصائصهم فى البحث

ينبغى أن نلاحظ ونحن نتحدث عن منهج المعتزلة وخصائصهم فى البحث شيئا مهما ، وهو أن المدرسة الاعتزالية على النحو الذى برزت عليه متميزه ذات خصائص محدده وطوابع خاصة ، هى مدرسة عقدية فكرية ، اكثر منها مدرسة أدبية مجردة . والضجة التى اثيرت حول المعتزلة والخصومه الشديده التى نشبت بينهم وبين أعدائهم من اهل السنه وغيرهم لم تكن خصومه ادبية ، أو خلافا حول مذهب فى النقد أو فى البلاغة ولكنها كانت خصومة عقدية كلامية ، تتصل بمسائل العقيدة والدين وما يتفرع عن ذلك من قضايا وأمور . ونزيد ذلك فضل ايضاح فنقول : ان المعتزلة حينما كانوا يتناولون بالدرس مسألة أدبية مجردة عن قضايا الدين والعقيده لم يكن يبرز اثرهم كمدرسة ذات خصائص معينة الا قليلا ولا يكاد يكون لهم عند ئذ طوابع شديده تميزهم من غيرهم كبير تميز وانما كان يبرز هذا الاثر ويتضح ويقول حينما تكون المسائل التى يعالجونها تتعلق بتلك القضايا الكلامية الدينية التى اتصل بها الخلاف بين المعتزلة وخصومهم . وقد تفرع عن ذلك بطبيعة الحال قضايا بلاغية ونقدية كان للمعتزلة منهج مميز فى دراستها : كقضايا المجاز والتأويل والتوسع اللغوى وغير ذلك . واذا احببنا أن نتصور المسألة على شكل آخر فأننا نستطيع القول ان المعتزلة انما كانوا يطبقون آراءهم التى تبلورت حول بعض الامور النقدية والبلاغية على النطاق الواسع الملفت للنظر حينما تتعلق القضية التى يواجهونها بأحدى تلك المسائل الدينية التى سبق أن أشرنا اليها . وأما اذا كانت المسألة التى يعرضون لها بلاغية أو نقدية مجرده فان علاجهم لها عندئذ كان يكون علاجا عاديا لا يتميز من غيره من ابحاث بلاغيى ونقاد العرب الآخرين كبير تميز ولا نجد عندئذ أحدا شدد النكير عليهم فى هذه الامور ، واتهمهم بالخروج على السنة أو مخالفة شرعة الامة وطرائقها فى درس البلاغة والنقد . ومن اجل ذلك ايضا كنا نجد الاثر الاعتزالى واضحا عند نقاد بأعيانهم هم أولئك

تناولوا فى دراستهم قضية الاعجاز القرآنى ومايتصل بها ، واما أولئك الذين كانوا بعيدين عن دراسة هذه القضية ، وتناولوا فى كتبهم موضوعات أدبية أو نقدية بعيدة عن مسائل العقيدة والدين فانّنا لم نكن نجد عندهم هذا الاثر ، ولم نكن نجد فى كتبهم مايشعر انهم معتزله أوغيرهم • وهذا يدعونا الى طرح السؤال بشكل أعم واشمل وهو : هل كان لبحث المعتزله فى مسائل النقد والبلاغه معالم خاصة تميزه من غيره ، وهل كان المعتزله فى هذه الدراسة أمة متفردة وحدها بمجموعة من الخصائص والسمات يمكن أن نقول عنها انها من أثر الاعتزال ؟ ان الاجابة عن هذا السؤال هى ايضا : نعم فيما يتعلق من مسائل النقد والبلاغه بالعقيدة والدين ، وهى اجابة غير حاسمة تماما فى المسائل الادبية العامة التى لا تتصل بالدين ، اوالتى تتصل منها بمسائل هى موضع اتفاق فى الرأى بين المعتزلة وغيرهم من علماء الامة • ونحب لذلك ان نقسم الخصائص التى تميزبها منهج المعتزلة الى نوعين : خصائص بلاغية تتعلق بالمسائل الكلامية الدينية التى اختلف المعتزلة مع غيرهم فى النظر اليها ، والخصائص العامة التى تظهر عند معالجتهم لقضية نقدية أو بلاغية عامة بعيدا عن نطاق العقيدة والدين ، مع ملاحظة أن هذا الفصل بينهما ليس حاسما ولا قاطعا ولايمكن تجريد احداهما عن الاخرى تجريدا تاما ، لان الاراء العقدية الدينية التى كان يعتنقها المعتزلة كانت فى غالب الاحيان ذات أثر فى تكوين بعض الاراء النقدية حول بعض المسائل العامة • وكان المذهب الادبى للمعتزلة حول بعض الامور امتدادا للمذهب الدينى الكلامى كما سنوضح ذلك خلال كلامنا القادم •

١) <u>الخصائص البلاغية والنقدية حول المسائل الدينية</u> :

ويمكن ان نلاحظ فيها اصليين كبيرين تميزبهما منهج المعتزلة تميزا واضحا وهما :

أ — <u>اعتمادهم على العقل</u> : المعتزلة فلاسفة عقلانيون ، قرؤوا الفلسفة والمنطق ، وتعمقوا فى بحثهما ودرسهما حتى كان المتكلم منهم لايعد متكلما حتى يحسن من الفلسفة وامورها مثل مايحسن من الدين واموره • وكانت الفلسفة سلاحا ضروريا لهم فى وقفتهم

ضد أعداء الاسلام الذين كانوا يستعينون بها على مهاجمته والطعن فيه.
وسرى تأثير هذه الفلسفة الى ابحاثهم ودراساتهم ، فاذا هم يأخذون عنها
كثيرا فى استدلالهم. وتجلت اوضح ما تجلت فى نزعتهم العقلية التى احتكمت
الى العقل فى كل شئ ، وجعلته الحكم الفيصل فى كل ما يعرض لها من
امور ومسائل . فما قبله العقل اقروه ، وما لم يقبله طرحوه لانه فى نظرهم
الحكم الذى لا يخطئ. يقول الجاحظ : ولعمرى ان العيون لتخطئ وان
الحواس لتكذب ، وما الحكم القاطع الا للذهن ، وما الاستبانه الصحيحة
الا للعقل ، اذ كان زماما على الاعضاء ، وعيارا على الحواس (١). ويقول
الجاحظ ايضا : (وللامور حكمان : حكم ظاهر للحواس ، وحكم باطن
للعقول . والعقل هو الحجة (٢) ويبلغ اعتماد المعتزلة على العقل حدا
يحمل الزمخشرى على أن يجعل ادلته تأتى قبل أدلة السنه والاجماع
والقياس ، فيقول فى صدد تفسيره لاية يوسف : (ما كان حديثا يفترى
ولكن تصديق الذى بين يديه) : " ما كان القرآن حديثا يفترى ولكن كان
تصديق الذى بين يديه اى قبله من الكتب السماوية وتفصيل كل شئ يحتاج
اليه فى الدين لانه القانون الذى تستند اليه السنه والاجماع والقياس
بعد أدلة العقول (٣) وكذلك الحال عند القاضى عبد الجبار ، ولكن
لا تناقض ولا اختلاف بين أدلة العقول وأدلة الكتاب والسنه والاجماع ، بل
ان العقل هو الذى يدل على صحة هؤلاء جميعا وانها حجة ، وما جاء
الدين الا ليخاطب اصحاب العقول . يقول عن ادلة المعتزلة : " اولها :
دلالة العقل لان به يميز بين الحسن والقبيح ، ولان به يعرف أن الكتاب
حجة ، وكذلك السنه والاجماع ، وربما تعجب من هذا الترتيب بعضهم.
فيظن ان الادلة هى الكتاب والسنه والاجماع فقط ، ويظن ان العقل
اذا كان يدل على امور فهو مؤخر ، وليس الامر كذلك ، لان الله تعالى
لم يخاطب الا اهل العقل ، ولان به يعرف ان الكتاب حجة وكذلك السنة

---

(١) رسالة التربيع والتدوير : ٨٨

(٢) الحيوان : ١/٢٠٧

(٣) اكتشاف : ٢/٣٩٨

والاجماع ، فهو الاصل فى هذا الباب ، وان كنا نقول ان الكتاب هو الاصل من حيث ان فيه التنبيه على ما فى العقول كما أن فيه الادلة على الاحكام ، وبالعقل يميز بين احكام الافعال وبين احكام الفاعلين ، ولولاه لما عرفنا من يؤاخذ بما يتركه أو بما يأتيه ، ومن يحمد ومن يذم . ولذلك تزول المؤاخذه عمن لا عقل له (١) وهذا الشطط فى اطلاق العنان للعقل الى غير حد جعل المعتزلة منذ البداية لا يعتدون كثيرا بالمنقول الموروث من النصوص فى سبيل هذا المعقول الذى آمنوا به . فكانوا يمثلون اصحاب الرأى ويخضعون النص للعقل ، ويقدمونه على النقل . وهذا هو موطن الخلاف بينهم وبين خصومهم من اهل السنة وغيرهم من اهل السلف الذين كان يغلب عليهم الاعتماد على الرواية والنقل ومحاولة الاخذ بكل ما جاء ، به الكتاب والسنة من عقائد ، والاخذ بظواهر النصوص فى الايات الموهمة للتشبيه مثلا من غير ان يوقع ذلك فى التشبيه فهى عند بعضهم صفات لله وردت على سبيل الاثبات والوجود لا على سبيل الكيفية . فلله وجه ولكنه ليس كوجه العبيد ، ولله يد لا تشبه ايدى المخلوقات . ولا يعنى هذا أن طريقة السلف كانت تخلو تماما من مظاهر الاعتماد على العقل والاخذ بالرأى فى بعض المواطن ، فقد وجد المعتزلة بين ممثلى السلف واهل الحديث روادا وطلائع لهم فى نقاط متفرقة اعتمدوا فى تفسيرها على الرأى ، وأعطوا فيها للعقل بعض الحرية . فقد روى عن مجاهد بن جبر (ت : ١٠٤ هـ) انه كان يعطى عقله حرية واسعة فى فهم نصوص القرآن التى يبدو ظاهرها بعيدا . فقد نقل ابن جرير انه فسر قوله تعالى : (وجوه يومئذ ناضره . الى ربها ناظره) بقوله : (تنتظر الثواب من ربها لا يراه من خلقه شئ) كما عرف عن زيد ابن اسلم (ت ١٣٠ هـ) انه كان يفسر القرآن برأيه ولا يتحرج من ذلك . فقد روى حماد بن زيد عن عبيد الله بن عمر انه قال : لا أعلم به بأسا الا انه يفسر برأيه القرآن ويكثر منه . ويمتاز اهل العراق بأنهم أهل الرأى وهذه ظاهرة نجدها بكثرة فى مسائل الخلاف ، ويقول العلماء ان ابن مسعود هو الذى وضع الاساس فى هذه الطريقة فى الاستدلال ، ثم

---

(١) طبقات المعتزلة : ١٣٩

توارثها عنه علماء الطرق (١). وجد المعتزلة فى هذه النقاط المتفرقة وامثالها مما أثر عن السلف متكأ قويا ، ومعلما من معالم الطريق فاستندوا اليها واعتمدوها طريقة عامة فى مباحثهم . يقول جولد تسهير فى ذلك ايضا : (والمعتزلة لم يكونوا هم الذين شقوا الطريق الى التفسير المجازى للعبارات الدالة على التشبيه ، بل وجدوا بين ممثلى الحديث وعلماء الرفيعى المقام روادا وطلائع لهم فى نقاط متفرقة من المسائل دون اتصال باتجاهاتهم ومقاصدهم ، ولكن فضل المعتزلة ينحصر فى انهم جعلوا هذه الطريقة تستوعب جميع دائرة العبارات القرآنية الدالة على التشبيه (٢) وهكذا وجد بين علماء السلف من كان يأخذ احيانا بحكم العقل ويعتمد على الرأى فى التفسير ، ولكن المعتزلة بالغوا فى ذلك مبالغة شديدة ، واشتطوا فى اطلاق العنان للعقل على حساب الرواية والنقل احيانا ومهما حملهم ذلك على البعد والجسور فى احيان اخرى . واذا كان للعقل — كما يقول المعتزلة — مقاييس وموازين لا يتطرق اليها الخلل ، واذا كان المنطق القديم والمنطق الحديث ، آلة تعصم الذهن عن الخطأ فى التفكير ، الا ان ما يؤخذ على المعتزلة تشددهم فى التحديد ، والجرأة فى التعبير ، وما نظن ان العقل البشرى قادر مثلا على الاحاطة التامة بصفات الله ، وتحديد كنهه وماهيته كما يقول المعتزلة حتى مضوا فى بحثهم كل مضى يبيحون لعقلهم ان يحلق فى السماء والارض ، وأن يحدد صفات الله ويتكلم فى ذاته وطبيعته ، وأن يتناول النصوص ويخضعها له فى جرأة واندفاع . فأما السلف واهل السنة فقد كانوا يرون أن العقل البشرى محدود الامكانية وانه لا يستطيع الاحاطة بكل شئ ، وهنالك اشياء — مهما بلغ من قدرته وسموه — تبقى مغيبة عنه غير خاضعة لسلطانه . وشأنه فى ذلك شأن العين والاذن ، فللعين حدود معينة فى ابصارها ولا تستطيع أن تبصر شيئا أبعد منها . وللاذن مدى محدد تدرك فيه الاصوات ولا تقدر ان تذهب ابعد من ذلك . وكذلك الشأن بالنسبة للعقل البشرى ، فهو ذو افق محدد ايضا ، ولذلك فهو لا يستطيع ان يتصرف الا فى دائرة

---

(١) كتاب (التفسير والمفسرون) : ١/١٠٦ — ١١٧ — ١١٨

(٢) مذاهب التفسير الاسلامى : ١٣٨

النص ، وهو خاضع للنقل والرواية محاط بهما ، لا ان النص هو الخاضع لـــه كما يقول الاعتزال والسلف — كما ذكرنا — لا يلغون النقل ، ولا يستبعدونه فى البحث والدراسة ، ولكنه عندهم لا يجتهد الا فى دائرة النـــص ، ولا يتحرك الا فى اطار الرواية المنقولة . يقول ابن خلدون : (والعقل ميزان صحيح ، فأحكامه يقينية لا كذب فيها ، غير انك لا تطمع ان تزن به أمـــور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الالهية وكل ما وراء طوره ، فان ذلك طمع فى محال .. واعلم ان الشارع كما امرنا بالايمان بهذا الخالـــق ، ورد الافعال كلها اليه وأفرده بها .. لم يعرفنا حقيقة هذا الخالق المعبـــود وهو اذ ذاك متعذر على ادراكنا ومن فوق طورنا (١) ولكن المعتزلة العقلانيين لا يقنعهم هذا الكلام ، والعقل عندهم قادر على كل شئ ومن حقه أن يتدخل فى كل صغيرة وكبيرة . وما أكثر جموح العقل وشطحاته . فهذا الزمخشـــرى تحمله النزعة العقليه على نقد الانبياء وتوجيه الطعن الى تصرفاتهم وهو لا يجد فى ذلك غضاضة أن يستعمل الفاظا جريئة فيها قحة وسوء أدب أحيانا . فعندما عرض لقوله تعالى فى سورة هود : (ونادى نوح ربه فقال رب ان ابنى مـــن أهلى ــــــــــ وان وعدك الحق وانت احكم الحاكمين . قال يا نـــوح ــــــــــ انه ليس من أهلك فلا تسألن ما ليس لك به علم انى اعظـــك ان تكون من الجاهلين ، اتهم نوحا بالجهل ، وقال : " قد تضمن دعاؤه معنى السؤال وان لم يصرح به لانه اذا ذكر الموعد بنجاة أهله فى وقـــت مشارفة ولده الغرق فقد استنجز ، وجعل سؤال ما لا يعرف كنهه جهـــلا وغباوة ووعظه أن لا يعود اليه والى امثاله من افعال الجاهلية (٢) كما كانـــت النزعة العقلية تحملهم على انكار بعض المواقف العقديه التى لا تتفق فى نظرهم مع العقل مما كان يؤذى الشعور الاسلامى العام الذى لم يتعود هـــذه الجرأة فى النقد . وهذا الاسراف فى النظر الى الامور نظرا عقليا مجـــردا عن النصوص والاحاديث والثابت بالرواية الصحيحة المأثورة . فمن ذلك مثـــلا ان كثيرا من المعتزلة قد حصروا المعجزات فى دائرة ضيقة . فالنظام مثـــلا

---

(١) مقدمة ابن خلدون : ٤٦٣
(٢) الكشاف : ٢/ ٢١٣

يكاد يقصر القول بالمعجزات على القرآن ، وينكر انشقاق القمر ، ويقول :
انه لو كان صحيحا لكان شيئا عاما يشهده كل الناس المعاصرين لـــه .
ويخالف رواية ابن مسعود في ذلك ، كما ينكر نبع الماء من بين أصابـــع
النبي صلى الله عليه وسلم ، كما انكر بعضهم كرامة الاولياء ، وانكـــر
الحكايات الواردة في ذلك ، لانه يرى أن هناك قانونا طبيعيا كتب اللــه
على نفسه اتباعه الا عند ضرورة المعجزات . قالوا : فلا نؤمن بخضوع
القوانين الطبيعية الا بالبرهان القاطع . وانكر المعتزلة رؤية الجـــن
كما يرى العامة ، وفسروا السحر بأنه لعب الساحر بعين المسحور وخيال
فالساحر لا يقلب حقائق الاشياء ، وانما له قدرة على قلب اوهـــام
الرائي (١).

ومن مظاهر اعتماد المعتزلة على العقل اعتمادا مطلقا (مبـــدأ
الشك) الذي عرفوا به . فالمعتزلة لا يقنعون بظواهر الاشياء ولا يؤمنون
بكثير من العقائد والتصورات التي استقرت في اذهان العامة وعقولهـــم
ويخضعون ذلك كله للشك والمراجعة ، ولا يعتدون في بعض الاحيان أن
يكون ذلك موضع اجماع من الناس ، أو يكون مما تؤيده الرواية وتعضـــده
النصوص . والشك أول درجة في سلم اليقين ، ولا يمكن الوصول الى الحقيقة
الا به . والشاك انسان مفكر ، واجع النظر ودقق في البحث . يقول النظام :
" الشاك أقرب اليك من الجاحد ، ولم يكن يقين قط حتى كان قبله شك ..
تازعت من الملحد بين الشاك والجاحد ، فوجدت الشاك ابصر بجوهـــر
الكلام من اصحاب الجحود " (٢) ويأثر به تلميذه الجاحظ فيقول هـــو
ايضا : " وبعد فاعرف مواضع الشك ، وحالاتها الموجبه له لتعرف بهـــا
مواضع اليقين والحالات الموجبة له وتعلم الشك في المشكوك فيه تعلما . فلو
لم يكن في ذلك الا تعرف التوقف ، ثم التثبت كان مما يحتاج اليه " (٣).

وهكذا ذهب المعتزلة وراء العقل كل مذهب ، واساقوا تجاه أدلتـه

---

(١) ظهر الاسلام : ٢٢/٤

(٢) الحيوان : ٣٥/٦ (ط السعادة : ١٣٢٣ هـ)

(٣) المرجع السابق وصفحته .

كل انسياق . وكان من نتيجة ذلك أن اتسم منهجهم فى البحث والدراسة بمجموعة من الخصائص والسمات نحن موردوها فيما يأتى :

أ — موقفهم من الحديث : فان غلو المعتزلة فى تقديز العقل ، والاستناد الى ادلته وحدها قبل اية ادلة اخرى كان يحملهم احيانا على الغض من شأن الحديث ، والتوجه الى الطعن فيه مادام يخالف هذه الادلة وقد غلوا فى ذلك غلوا شديدا حتى لم يكونوا يتورعون عن نقد بعض كبار الصحابة والتابعين بألفاظ جريئة غير مقبولة ، ويرمونهم احيانا بالتناقض والخلط . وقد مر معنا ان النظام كان أشد المعتزلة ازراء على اهل الحديث . طعن فى احاديث رويت على ابى بكر وعمر وعلى وابن مسعود وابى هريرة وغيرهم . وربما كان الحق بجانب المعتزلة فى ردهم بعض هذه الاحاديث التى لا يشك عاقل فى انها من نسيج خيال العوام . من ذلك مثلا قولهم : (ان الحجر الاسود كان ابيض فسوده المشركون) الذى سخر منه الجاحظ فقال : " كان يجب أن يبيضه المسلمون حين اسلموا " (١) ولكن المعتزلة بالغوا فى ذلك حتى مضوا ينقدون الصحابة فى قصة ويرمونهم بالكذب احيانا كما فعل النظام ، فقد قال : " زعم ابن مسعود ان القمر انشق وانه رآه . وهذا من الكذب الذى لا خفاء به (٢) وتحكم العقل فى الحديث بدلا من أن يتحكم الحديث فى العقل ، فمضوا يشكون فى كل حديث لا يتفق مع أدلة العقول وينقدون ذلك فى جراءة مابعدها جراءة ، وكأنهم يريدون أن ينزل الحديث على آرائهم ووفق معتقداتهم فاذا عرض المعتزلة لقول رسول الله فى الحديث الذى يخالف مبدأ العدل عندهم وهو قوله : (ان احدكم ليجمع فى بطن امه اربعين يوما نطفة ، ثم يكون علقة مثل ذلك ، ثم يكون مضغة مثل ذلك ، ثم يرسل الله عليه ملكا فينفخ فيه الروح فيؤمر بأربع كلمات فيكتب : رزقه ، وأجله ، وعمله ، وشقى أم سعيد . فوالله الذى لا اله غيره ان احدهم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى مايكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل النار فيدخلها . وان احدكم ليعمل بعمل اهل النار

---

(١) تأويل مختلف الحديث : ٣٠

حتى مايكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها) وجدنا عمرو بن عبيد ينقده فى وقاحة ، ويبالغ فى القول مبالغة شديدة ، فقد حكى عنه الخطيب فى تاريخ بغداد أنه قال : " لو سمعت الاعمش يقول هذا لكذبته ، ولو سمعت زيد بن وهب يقول هذا ماأجبته ، ولو سمعت عبد الله بن مسعود يقول هذا ماقبلته ، ولو سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هذا لرددته ، ولو سمعت الله عز وجل يقول هذا لقلت : ليس على هذا أخذت ميثاقنا (١) وما نحسب ان هنالك تحكيما للعقل والرأى فى امور العقيدة والدين اشد من هذا التحكيم ولن نستغرب بعد ذلك ان وجدنا العداء بين اهل الحديث والمعتزلة شديدا مستحكما ، وأن نجد الخصومة بينهم ضارية عنيفة . وقد كان ابن قتيبة على رأس علماء أهل السنة الذين تصدوا للرد على المعتزلة ، والذب عن حديث الرسول ، والرد عن بعض الشبهات التى أثارها المعتزلة وغيرهم فى كتابه (تأويل مختلف الحديث) . ولا يعنى هذا بطبيعة الحال أن المعتزلة كانوا يقصدون الخروج عن الحديث او عدم الاعتراف به ، فذلك مما لايقول به مسلم موحد ، ولكن انسياقهم وراء عقولهم ومعتقداتهم الخاصة كانت تحطهم امام بعض الاحاديث التى تخالفها الى تأويله بعد عده من المتشابه ورده الى ماهو محكم فى نظرهم فاذا لم يجدوا وسيلة الى التأويل فجرؤوا على الطعن فى الحديث أو الشك فى رواته او سنده أو غير ذلك .

ب — التأويل : وينبنى على الاعتماد على العقل ايضا اصل مهم من اصول المعتزلة وجدناه واضحا جليا فى جميع ماعرضنا له فيما سبق وهو التأويل ، وقد ارتبط التأويل عندهم بالعقل ، واصبح خاضعا له مستظلا عنه ، فما اتفق من الكلام مع العقل فهو عندئذ كلام سليم لايثير جدلا ولا مناقشة ، ولا يحتاج الى التوقف الطويل ، وما خالف العقل وتجافى مع ادلته فى قليل أو كثير فلابد عندئذ من تأويله لانه فى حكم المتشابه الذى ينبغى صرفه عن وجهه بكل الوسائل وقد كان التأويل مبدءا معترفا به عند الجميع ، وكان يأخذ به الطرفان اهل السنة والمعتزلة . يقول الغزالى (وكل فريق وان بالغ فى ملازمة

---

(١) انظر فاتح الغيب : ١٨٩/١

الظواهر فهو مضطر الى التأويل الا أن يجاوز الحد فى الفهاوة والتجاهل (١)
وقد ذكرنا اكثر من مرة ان كل فرقة من الفرق كانت تسمى الايات التى تؤيد وجهة نظرها من المحكم والايات التى تخالفها من المتشابه الذى يحمل على المحكم ويؤول به . ولكن اهل السنة كانوا يتوقفون فى تأويلاتهم دائما عند حدود معينة لايبيحون لانفسهم ان يجاوزها وهم فيها مقدمون للنقل محافظون على ماجاءت به الرواية واثر من النصوص مستعدون للتسليم بظواهر النصوص احيانا ، وتفويض الامر فى بعض النصوص الى الله فى احيان أخرى .
وحينما كان يتوافر لديهم دليل واضح من النقل ، ويواجهون مشكلا من النصوص فانهم لم يكونوا يترددون فى التأويل . بل كانوا احيانا يأخذون بعض تأويلات المعتزلة نفسها لانهم لم يجدوا فيها مجافاة او بعدا او خرقا لاجماع مألوف ، يقول ابن دقيق العيد مثلا : " اذا كان التأويل قريبا من لسان العرب لم ينكر ، او بعيدا توقفنا عنه وآمنا بمعناه على الوجه الذى اريد به التنزيه . قال : وما كان معناه من هذه الالفاظ ظاهرا مفهوما من تخاطب العرب قلنا به من غير توقيف ، كما فى قوله : يا حسرتى على مافرطت فى جنب الله ، فنحمله على حق الله وما يجب له . وكذا استواؤه على العرش بالعدل والقهر ، كقوله : (قائما بالقسط) فقيامه بالقسط والعدل هو استواؤه) (٢) ويعد وصاحب الطراز بعض الحالات التى يقع فيها المجاز ، فيأخذ ايضا ببعض التأويلات المجازية التى كان يعتدها المعتزلة فيقول : " ومنها تسميتهم اليد باسم القدرة . كقولهم (يد الله فوق ايديهم) أى قدرته (٣) ويقول فى موضع آخر : (اذا علقوا الكلمة بما يستحيل عقلا تعلقها به علم انها فى اصل اللغة غير موضوعة لها ، فيعلم كونها مجازا فيها . وهذا كقوله تعالى فى النقصان : (وجاء ربك) فانه يستحيل عقلا تعلق المجئ بالذات لاستحالته عليها فيعلم ان استعماله مجاز بالنقصان وأن الاصل : وجاء أمر ربك) (٤) كما نجد الرازى السنى

---

(١) فيصل التفرقة : ١٨٦
(٢) معترك الاقران : ١٤٨/١
(٣) الطراز : ٧٠/١
(٤) الطراز : ٩٣/١

يوافق المعتزلة فى تأويلهم الوجه فى الاية : (ويبقى وجه ربك) بالذات، ويقررانه لا يصح به فى هذه الاية الا الذات ، لانه لو اردنا به العضو المخصوص كما تقول المشبهه ، والله تعالى فى رأيهم له اعضاء واجزاء مختلفة ، كان معناه انه يوم القيامه سيهلك ماعدا وجهه ، وذلك مالا يقول به عاقل . أما على القول الحق فالمعنى : لا يبقى حيا يوم القيامه غير حقيقة الله او غير ذات الله شيئ وهذا ماسيكون وما يحصل [1] كما يذهب المعتزله واهل السنة معا فيما يتصل بالايات التى جاء فيها ذكر اليد على سبيل الافراد او التثنية مضافة الى الله الى جعلها تارة كناية عن وصف الله بالكرم كما فى آية المائدة : (بل يداه مبسوطتان) وتارة كناية عن النعمة او النصرة ، وتارة يراد بها القوة والقدرة ، وغير ذلك من الامثلة الكثيرة [2] التى وافق فيها اهل السنة المعتزلة فى تأويلاتهم مما يدل على ان اهل السنة كانوا يأخذون هم ايضا بمبدأ التأويل ويحملون عليه بعض الايات ، ولكنها — كما ذكرنا — تأويلات لم تكن توغل فى البعد الشديد كما كانت تعتمد على النقل والرواية ، بالدرجة الاولى . وأما تأويلات المعتزلة فانها خاضعة أولا للعقل والدراسة ولتلك الاصول العقديه التى اتفقت عليها آراؤهم ، فاذا كان النظام مثلا يرفض التسليم بوجود الجن والغيلان على اساس عقلى وتجريبى [3] ، فان ابن قتيبة السنى يسلم بوجودها على اساس نقلى خالص ، فقد وردت بها بعض آيات القرآن الكريم ، وتواطأ العرب على ذكرها فى اشعارهم ومن ثم فان هذا المستند النقلى من الرواية والنصوص يجعل من الضرورى الايمان بها . يقول ابن قتيبة : " فمن آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم ، وأن ماجاء به حق أخذ بجميع هذا وشرح صدره به ، ومن انكره لانه لا يؤمن الا بما أوجبه النظر والقياس على ماشاهد ورأى فى السموات والحيوان فما ذا بقى على المسلمين وأى شيئ ترك للملحدين [4] .

---

٣ — تأويل مختلف الحديث : ١٩

٤ — تأويل شكل القرآن : ٩٢

ان التأويل عند المعتزلة ضرورة لابد منها ، بل هو مما يجب وجوبا حين يخالف النص أدلة العقول ومبادئ الاعتزال . وما أكثر ما استخدم المعتزلة في كلامهم امثال هذه العبارة الصارمة القاطعة : " اذا ورد عن الله تعالى كلام ظاهرة يخالف مادلت عليه ادلة العقول وجب صرفه عن ظاهره - ان كان له ظاهر - وحمله على مايوافق الادلة العقلية ويطابقها "(١) ومادام التأويل واجبا مفروضا عند وقوع المخالفة فان كل شئ عند ذلك متوقع في سبيله . نتوقع تعسفا وجودا في بعض الاحيان ، ونتوقع بعدا وخروجا عن الواضح المألوف في احيان اخرى ، ونتوقع الا نجد دليلا نقليا يؤيد مايذهب اليه المعتزلة في احيان ثالثة . وذلك كله ماكان يسيئ الى تأويلات المعتزلة التي اتسمت بالصرامة والتحديد القاطع والغلو الشديد . ومع كل غلو او مبالغة جموح وشذوذ ، ولذلك كان المعتزلة موطن هجوم شديد من جمهور علماء المسلمين من السلف واهل الحديث ورجال السنة . فقد احسوا ان هؤلاء يريدون ان يخضعوا الذين لاهوائهم ورغباتهم ، وأن ينزلوا النصوص وفق معتقداتهم وآرائهم ، فقال ابن قتيبة عنهم : (فسروا القرآن باعجب تفسير يريدون ان يردوه الى مذاهبهم ويحملوا التأويل على نحلتهم (٢) .

وقال الاشعري : (مالت بهم اهواؤهم الى تقليد رؤسائهم ومن مضى من اسلافهم ، فتأولوا القرآن على آرائهم تأويلا لم ينزل الله به سلطانا ، ولا اوضح به برهانا ، ولا نقلوه عن رسول رب العالمين ولا عن السلف المتقدمين ، فخالفوا روايات الصحابة عليهم السلام (٣)) .

والحق أن بعض التأويلات المعتزلة كادت تكون في بعض الاحيان تقريرا لاصول مفترضه مسبقا عندهم ، وهي اصول لم تكون جميعها

---

١ - انظر أمالي المرتضى : ٢/٣٠٠ - ١/٣٤١ ، وانظر متشابه القرآن : ٢/٤٧
٢ - تأويل مختلف الحديث : ٦٨
٣ - الابانة : ٥

نتيجة الاستقراء الكامل لنصوص الشريعة ، وانما هى مبادئ واصول تكونت لديهم أولا تحت تأثير مجموعة من العوامل والظروف التى أملتها روح الجدل والدفاع عن الدين ضد اعدائه من غير المسلمين ، أو ضد غلاة الفرق الاسلامية ، ثم راحوا يلتمسون الدليل الشرعى عليها ، فما اتفق معها قبلوه ، وما خالفها مضوا فى تأويله وحمله طوعا أو كرها على هذا الاصل المفترض مسبقا عندهم . وهذا ما عبر عنه ابن تيمية بقوله : (فالذين اخطؤوا فى الدليل والمدلول مثل طوائف من اهل البدع اعتقدوا مذهبا يخالف الحق الذى عليه الامة الوسط الذين لا يجتمعون على ضلالة كسلف الامة وأئمتها ، وعمدوا الى القرآن فتأولوه على آرائهم ، تارة يستدلون بآيات على مذهبهم ولا دلالة فيها ، وتارة يتأولون ما يخالف مذهبهم بما يحرفون به الكلم عن مواضعه . ومن هؤلاء فرق الخوارج والروافض والجهمية والمعتزلة والقدرية والمرجئة وغيرهم وهذا كالمعتزلة مثلا فانهم من أعظم الناس كلاما وجدالا ، وقد صنفوا تفاسير على اصول مذهبهم والمقصود ان مثل هؤلاء اعتقدوا رأيا ثم حملوا الفاظ القرآن عليه ، وليس لهم سلف من الصحابة والتابعين لهم باحسان ولا من أئمة المسلمين (١) وهكذا مضى المعتزلة فى تطبيق مبدأ التأويل الى أبعد حد واتخذوا منه سلاحا لخدمة هواهم المذهبى وعقيدتهم الاعتزالية .

ب ـ التوسع اللغوى : والسمة الثانية من سمات منهج المعتزلة هى استعمالهم للغة ، فقد حرص المعتزلة دائما على الطريقة اللغوية التى تعتبر عندهم المبدأ الاعلى فى التفسير ، وكان العقل واللغة باستمرار هما السلاحان الاساسيان اللذان يستخدمونهما فى جميع ما يعرض لهم من نصوص تحتاج الى تفسير أو تأويل . واظهر المعتزلة فى استعمال اللغة براعة منقطعة النظير ، واكتسبت عندهم مرونة عجيبة حتى كادت تتحول بين أيديهم فى بعض الاحيان الى عريكة لينة يشكلونها كيف يشاؤون .

---

(١) مقدمة فى اصول التفسير : ٢٢

وأول ما نلاحظه فى استعمال المعتزلة للغة انهم لم يعودوا ينظرون الى اللفظة تلك النظرة السطحية التى يدل عليها ظاهرها ، وانما كانوا يخوضون فى الحديث عن جميع المدلولات والمعانى التى يمكن أن تحملها هذه اللفظة ، ويقلبونها على الوجوه المختلفة التى يمكن أن تحملها ، ثم ينتقون بعد ذلك المعنى الذى لا يعارض الاصل الذى هو الذى يسعون الى اقراره ، متناسين فى سبيله جميع المعانى والمدلولات الاخرى ، ولكنهم فى اثناء تصريف اللفظ فى وجوهه المختلفة حريصون دائما على اتباع السنة المعروفة عند علماء اللغة والادب ، وهى الاستشهاد لما يوردونه بأمثلة من كلام العرب ، والحرص على تدعيم ما يذهبون اليه بالمستند اللغوى الذى لابد منه لانه هو الذى يؤكد سلامة الرأى ، ويكسبه الشرعية والقداسة . وكانت جعبة علماء المعتزلة تسعفهم دائما فى ذلك . فقد رأينا اكباب المعتزلة على الدرس والتحصيل ، ووفرة محفوظهم من اللغة واشعار العرب قديمها وحديثها ومأثور كلامهم وأمثالهم ولا شك أن اللغة قد اكتسبت بذلك على ايدى المعتزلة غنى واسعا ، ونالت مرونة عجيبة أبرزت ما فى اللغة العربية من طاقة عجيبة وحيوية دافقة ، وغزارة فى المعانى والتعابير . ولكن حرص المعتزلة فى الوقت نفسه على تسخير هذه اللغة لخدمة عقائدهم قد حملهم على التعسف والجور فى احيان ليست بالقليلة فكانوا يحملون اللفظة اكثر مما تحتمل ، ويشحنونها بما لا طاقة لها عليه ، وفى احيان اخرى كانوا يضحون بكثير من الثراء التخييلى الذى يمكن أن تدل عليه ظواهر الالفاظ سعيا وراء التأويل اللغوى أو المجازى للمفردات الذى اصبح — كما رأينا — ضرورة محتمة لابد منها حين وقوع مخالفة لعقائد القوم ، ولعل من نافلة القول ان نذكرها هنا ما أشرنا اليه اكثر من مرة ان انتقاء الوجه المعين من وجوه الدلالات التى تشير اليها الالفاظ والتعابير كان خاضعا للعقل ولتلك الاصول المعقولة التى آمنوا بها . قد لا يكون الوجه اللغوى الذى ينتقيه المفسر او المؤول المعتزلى أوضح الوجوه ولا اقواها ولا اغناها بالدلالة ، وقد يكون بعيدا أو جائرا ، ولكن ذلك كله مغفور بغية مسايرة النظرية العقدية المعروفة . وقد بذل المعتزلة جهودا مضنية جبارة فى سبيل توفير الدليل اللغوى النقلى لما كانوا يذهبون اليه من وجوه الرأى . ولم يتغاضوا ابدا عن اهمية هذا الدليل ، أو يغفلوا

عن خطره وضرورة توافره . وكانوا يحاولون باستمرار أن يوفقوا بين التقاليد اللغوية المعروفة ، والعرف النقلى السائد بين مايعتقدون من اصول ونظريات . وصحيح ان العقل كان هو الاصل الاول المقدم عندهم ، ولكن ذلك لايعنى انهم اهدروا فى سبيله الاصول اللغوية أو تغافلوا عنهما . وانما حاولوا - كما ذكرنا - ان يوفقوا بين العقل واللغة . وكان المعتزلى يستلزم هذين الاصلين فى تأويله ، ويحاول الملائمة بينهما يقول المرتضى فى تأويل الاية : (ولايزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم) مشيرا اليهما " فأما لفظة (ذلك) فى الاية فحملها على الرحمة أولى من حملها على الاختلاف لدليل العقل ، وشهادة اللفظ (١) . ثم مضى يفصل الكلام فى هذين الاصلين مما سبق أن توقفنا عنده . ويشير المرتضى فى نص آخر الى أن حمل الكلام على ظاهر تعضده الرواية أولى من حمله على مجاز فقد الرواية والدليل اللغوى . يقول فى قوله تعالى : (حتى اذا جاء أمرنا وفار التنور) : " وأولى الاقوال بالصواب قول من حمل الكلام على التنور الحقيقى ، لانه الحقيقة وماسواه مجاز ، ولان الروايات الظاهرة تشهد له . واضعفها وابعدها من شهادة الاثر قول من حمل ذلك على شدة الغضب واحتداد الامر تمثيلا وتشبيها ، ولان حمل الكلام على الحقيقة التى تعضدها الرواية أولى من حمله على المجاز والتوسع مع فقد الرواية ..." (٢) . وحينما كان يضيق السبيل امام المعتزلة أو تواجههم صعوبة فى التوفيق بين هذين الاصلين كانوا يتعسفون ويشتطون ويبالغون احيانا ولم يكونوا يعدمون فى هذا التعسف أن يجدوا الدليل اللغوى والشاهد والحجة فى هذا الطريق الطويل . وقد يكون دليلا بعيدا ، ولكنه فى نظرهم كاف ليسد أية فجوة أو ثغرة أو يقربها على الاقل بين عقائدهم واصول وتقاليد اللغة ، أو بين العقل والرواية . وقد صرح المعتزلة أنفسهم بلجوئهم الى هذا الجهد فى سبيل هذا التوفيق .

---

(١) امالى المرتضى : ١/ ٧٣

(٢) امالى المرتضى : ٢/ ١٧١

والمعتزلة فى سبيل اعتمادهم على العقل ، وربط اللغة به ، ومحاولة التوفيق بينهما ويميلون الى اعتناق النظرية القائلة ان أصل اللغة تواضع واصطلاح ، وليست توقيفا من الله تعالى . فهذا يفى بالتزامات العقل الذى يؤمن بالعدل وحرية الارادة . بينما يرى أهل السنة فى المقابل ان اللغة توقيف من الله تعالى . وقد مثل أهل السنة ابن فارس اللغوى . فقال فى كتابه (فقه اللغة) : " اعلم ان لغة العرب توقيف . ودليل ذلك قوله تعالى : (وعلم آدم الاسماء كلها) وهى هذه الاسماء التى يتعارفها الناس من دابة وارض وسهل وجبل وجمل وحمار وأشباه ذلك من الامم وغيرها .. ولعل ظانا يظن ان اللغة التى دللنا على أنها توقيف انما جاءت جملة واحدة ، وفى زمان واحد ، وليس الامر كذلك بل وقف الله عز وجل آدم عليه السلام على ماشاء الله ثم علم آدم من الانبياء صلوات الله عليهم — نبيا نبيا ماشاء الله من ذلك مالم يؤت أحدا قبله .. وخلة اخرى انه لم يبلغنا ان قوما من العرب فى زمان يقارب زماننا أجمعوا على تسمية شئ من الاشياء مصطلحين عليه ، فكنا نستدل بذلك على اصطلاح قد كان قبلهم ... (١) وأما المعتزلة فان اباها شم الجبائى فيما يذكر ابن تيمية — هو أول من قال بأن اللغة اصطلاح ، وتنازع هو والاشعرى فى ذلك ، واثير الموضوع — فيما بعد — لاول مرة فى هذه الهيئة الاعتزالية ، ثم خاض الناس فيه بعد ذلك . يقول ابن تيمية : " لا نعرف احدا من المسلمين قال ان اللغة اصطلاح قبل ابى هاشم بن الجبائى ، فانه وابا الحسن الاشعرى ، وكلاهما قرأ على ابى على الجبائى ، لكن الاشعرى رجع عن مذهب المعتزلة وخالفهم — فتنازع الاشعرى وابو هاشم فى مبدأ اللغات ، فقال أبو هاشم هى اصطلاحية ، وقال الاشعرى هى توقيفية ، ثم خاض الناس بعدهما فى هذه المسألة . فقال آخرون : بعضها توقيفى ، وبعضها اصطلاحى . وقال فريق رابع بالوقف " (٢) .

---

(١) المزهر : ١/٧ — ٨

(٢) كتاب الايمان : ٣٦

وعلى الرغم من ان القاضي عبد الجبار وأبا على الفارسي وابن جنى لم يقطعوا برأى نهائى فى اصل اللغة الا انهم كانوا يميلون الى انها من باب التواضع ، ويرون هذا الرأى اولى واجدر بالقبول من الرأى القائل بتوقيف اللغة - يقول عبد الجبار فى حديثه عن الآية : " ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم) : " أليس يدل ذلك على أن كلامهم من خلق الله تعالى ؟ وجوابنا ان اختلاف خلقة الالسنة من قبله تعالى ، ولاجل هذا الاختلاف يدرك كلامهم مختلفا فمن كان لسانه رقيقه لايكون كلامه بمنزلة كلام من فى لسانه غلظه ، وكذلك اختلاف منافذ الرياح والنفس ، فبين تعالى أن فى ذلك آية وعبرة . وهذا الجواب اولى من قول من يقول : ان المراد به اختلاف اللغات وانها من باب التوقيف وتضاف الى الله تعالى لان الوجه الذى به يقع الاعتبار فى اختلاف الالسنة هو فى كيفية ادراكنا لان الكلام فى اللغات هل هو توقيف او اصطلاح ؟ فيه الخلاف الكثير (١).

واذا كان ترجيح المعتزله لكون اللغة تواضعا اكثر ارتباطا مع العقل لما يشعر به من حرية الارادة التى يتطلبها مبدأ العدل ، فانه فى الوقت نفسه يساعد المعتزلة على التوسع اللغوى ، ويعطيهم حرية اكبر فى استعمال اللغة ، ومحاولة وضع او استنباط مصطلحات لتوجيه جديدة مادامت اللغة فى الاصل قد نشأت نتيجة تواضع الناس واصطلاحهم وقد مضى المعتزلة فى الواقع يتوسعون فى الاشتقاق اللغوى وفى وضع المسميات والمصطلحات ، وهم - كما يقول الجاحظ - : قد " اصطلحوا على تسمية مالم يكن له فى لغة العرب اسم ، فصاروا فى ذلك سلفا لكل خلف وقدوة لكل تابع (٢)".

ومما كان يحقق للمعتزلة الاتساع اللغوى ايضا ويتفق مع اعتمادهم على العقل قولهم بالقياس . وقد عقد ابن جنى فى كتابه الخصائص

---

(١) تنزيه القرآن عن المطاعن : ٢٧٦
(٢) البيان : ١/١٠٧

بابا خاصا سماه : (باب فى أن ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب)
وقد قال فيه : وهذا موضع شريف ، واكثر الناس يضعف من احتماله لغموضه
ولطفه .. وقد نص ابو عثمان عليه فقال : ما قيس من كلام العرب فهو من كلام
العرب . الا ترى انك لم تسمع انت ولا غيرك اسم كل فاعل ولا مفعول ،
وانما سمعت البعض فقست عليه ؟ فاذا سمعت : قام زيد . أجزت : ظرف
بشر وكرم خالد . قال أبو على : اذا قلت : طاب الخشكنان ، فهذا
من كلام العرب ، لانك باعرابك اياه قد ادخلته كلام العرب . ويؤكد هذا
عندك أن ما اعرب من اجناس الاعجمية قد اجرته العرب مجرى اصل كلامها (١) .
ويتسع ابن جنى فى هذه القاعدة حتى يجيز القياس على جميع لغات العرب ،
(اللغات على اختلافها كلها حجة) (٢) .

ويباح بالتالى للشعراء المحدثين ان يقيسوا كلامهم على كلام من
تقدمهم من العرب ، ويعطون ذلك حرية واسعة فى التعبير واستعمال
اللغة . بل انه ليجوز لهم ان يركبوا من الضرورات ما كان يركبه العرب قبلهم ،
وكل ما قد ابيح لمن تقدمهم واغتفر لهم مباح لهؤلاء المحدثين مغتفر لهم
يقول ابن جنى : " هل يجوز لنا فى الشعر من الضرورة ما جاز للعرب أو لا ؟
سألت ابا على فقال : كما جاز ان نقيس منثورنا عن منثورهم فكذلك يجوز
لنا أن نقيس شعرنا على شعرهم . فما أجازته الضرورة لهم اجازته لنا ،
وما حظرته عليهم حظرته علينا ، واذا كان كذلك فما كان من أحسن
ضروراتهم فليكن من احسن ضروراتنا ، وما كان من اقبحها فليكن من اقبحها
عندنا ، وما بين ذلك بين ذلك (٣) .

على ان هذا التوسع اللغوى بمظاهره المختلفة التى تحدثنا عنها
لم يكن مقصودا لذاته ، ولم يكن نظرية أدبية مجردة عن أى دافع
شخصى ، آمن بها المعتزلة ودافعوا عنها . وانما كان تحمسهم لها لانها
تساعدهم ـ كما ذكرنا ـ على تطويع اللغة لخدمة اغراضهم الاعتزالية ،

---

(١) الخصائص : ٣٥٧/١
(٢) المزهر : ١٥٣/١
(٣) الخصائص : ٣٢٨/١

وتسهل لهم انقياد النصوص وتأويلها كما يشاؤون وصرفها عما يعارض المذهب او يخالف المعتقد . وقد تنبه الى هذا ابن فارس السنى فقال : يضمن هذا التوسع اللغوى الذى آمن به المعتزلة وتنبه الى مآل اليه الامر من استغلال اللغة لخدمة المذاهب الكلامية ، ولذلك دعا الى ابعاد اللغة عن هذه الاغراض المذهبية ، وحرم الاحتجاج بها فى الخلافات والخصومات العقديه ، فقال : (لغة العرب يحتج بها فيما اختلف فيه اذا كان التنازع فى اسم او صفة او شيء مما تستعمله العرب فى سننها فى حقيقة او مجاز وما اشبه ذلك . فأما الذى سبيله الاستنباط وما فيه لدلال العقل مجال ، او من التوحيد واصول الفقه وفروعه ، فلا يحتج فيها بشيء من اللغة ، لان موضوع ذلك على غير اللغات) (١).

وهكذا اظهر المعتزلة فى التعامل مع اللغة براعة شديدة توسعوا فى استعمالها توسعا شديدا ، فاكتسبت على ايديهم كثيرا من الغنى والثراء وخرجت لنهجة الحرية التى التزموها فى التعامل معها عن بعض أطرها وأشكالها التقليدية ، ولكن الهدف المستور الذى كان فى اذهانهم والذى كانوا يحاولون ان ينزلوها فيه طائعة أو مكرهة اصابها فى احيان كثيرة بالجور والعسف وحملها فوق ما تطيق . وبعد : فتانك هما الخصيصتان الكبيرتان اللتان يتميز بهما منهج المعتزلة فى الدراسة والبحث بالعقل واللغة وقد تفرع عنهما - كما رأينا - مجموعة من الخصائص والسمات اشرنا اليها خلال الحديث عنهما ، لاتصالهما بهما اتصالا واضحا . وهما اصلان - كما سبق أن أشرنا - لا يظهران بوضوح وتميز وشكل ملفت النظر الا اذا كانت المسألة التى يعالجونها مسألة عقدية كلامية من تلك المسائل التى دار حولها الخلاف والجدل .

٢ - <u>الخصائص البلاغية العامة</u> : واما الخصائص البلاغية والنقدية العامة التى كانت تظهر فى بحث المعتزلة فيمكن ان نلاحظ فيها الامور التالية :

---

(١) المزهر : ١/ ١٥٤

أ ـ ارتباط البلاغة بالعقيدة والكلام : نشأت البلاغة العربية في مجامع اهل الكلام ، وفي حلقات المناظره ، وعلى السنة المتجاورين كالمعتزلة وغيرهم من علماء الكلام • وكانت عنايتهم بها واشتغالهم في مباحثها لانها كانت سلاحا مهما من اسلحة المناظره والجدل • ولم يكن احد من المتكلمين يستطيع الاستغناء عنها ، او عدم الالمام باصولها في مقابلته للخصم ، ومنازلته لاصحاب الفرق والمذاهب الاخرى • وهكذا ارتبطت البلاغة عند المعتزلة منذ البداية بالغرض الكلامي الاعتقادي ، وبروح الجدل والمناظره • والمعتزلة في معارك المناظره التي كانوا يخوضونها مع خصومهم كانوا يتوخون الدفاع عن الاسلام ، والرد على اعدائه من الملاحدة والمتشككين وهذه غاية عقدية دينية • والبلاغة سلاح مهم فيها ، وهي التي تحقق الوصول اليها ، والانتصار على الخصم الذي يعترض طريقها • ومنذ فترة مبكره جدا وجدنا عمرو بن عبيد المعتزلي يحدثنا عن هذه الغاية فيربط البلاغة بالغرض الاعتقادي الديني ، ويجعل مهمتها الوعظ والارشاد لتؤدي بالانسان الى الجنة ، وتنجيه من النار • حينما قال في تعريف البلاغة عبارته التي سبق ان توقفنا عندها وشرحناها ، وهي لانها تقرير حجة الله في عقول المتكلمين وتخفيف المؤونه على المستمعين وتزين تلك المعاني في قلوب المريدين بالالفاظ المستحسنة في الاذان المقبولة في الاذهان رغبة في سرعة استجابتهم ونفي الشواغل عن قلوبهم بالموعظة الحسنة على الكتاب والسنة) والقرآن هو مادة الاسلام ، ومن اجل ذلك فالدفاع عن الاسلام يعني الدفاع عنه ، وبيان ما فيه من اسرار ونكت تجعله حجة الله على العالمين • والبلاغة هي وسيلة اظهار هذه الحجة ، وبيان هذا الاعجاز • ومن هنا ارتبطت البلاغة ببيان اعجاز القرآن وكادت تكون غايتها محصورة في ذلك يقول الجاحظ (وبالبيان عرف الناس القرآن) (١) ويقول الجاحظ ايضا : (للعرب امثال واشتقاقات وابنية وموضع كلام يدل عندهم على معانيهم وارادتهم ، ولتلك المعاني مواضع آخر ، ولها عندئذ دلالات آخر ، فمن لم يعرفها جهل تأويل الكتاب والسنة والشاهد والمثل) (٢) وقد شاعت هذه النظره الـ

---

(١) الحيوان : ٤٧/١

(٢) الحيوان : ١٥٤/١

البلاغة ، وارتباطها بالهدف الدينى فى بيان اعجاز القرآن بحد ذلك
وظل البلاغيون المتأخرون متأثرين بنظرة المتكلمين الاول اليها .
يقول ابو هلال العسكرى عن البلاغة : (هى احق الكلام بالتعلم ،
وأولاها بالتحفظ اذ بها يعرف اعجاز القرآن الكريم معجزة الرسول
صلى الله عليه وسلم ودلالة صدقه فيما يبلغ عن ربه)(١) ويقول صاحب
التلخيص عن علم البلاغة انه (من اجل العلوم قدرا ، وأدقها سرا ،
اذ به تعرف دقائق العربية واسرارها ، وتكشف عن وجوه الاعجاز فى
نظم القرآن استارها)(٢) .

ومثلما كان لاشتغال المعتزله بعلم الكلام والمناظرات الدينية
تأثير فى ربط البلاغة بهذه الامور جميعها ، وعدها السلاح الاول فيها
كان لذلك ايضا تأثير فى طبيعة الدراسات البلاغية والنقدية التى قام
بها المعتزلة ، وخاصة فى ابحاث القرآن ، والحديث عن اعجازه . وتفسير
ذلك ان المعتزلة — كما رأينا من استقراء مجهوداتهم فى هذه القضية
قلما بحثوا فى القرآن بحثا مجردا عن الغرض الكلامى او الدينى ، فقد
انصرفت معظم جهودهم الى دراسة الايات المتشابهات وهى التى تخالف
مبادئ الاعتزال ، فحاولوا تأويلها بما يوافق هذه المبادئ ، وانصرف
جزء آخر من دراستهم الى تلك الايات التى وجه اليها الطاعنون بعض
الشبه والمغامز ، فدافعوا عنها وردوا هذه المطاعن بالحجج
والادلة البلاغية . وهى — كما هو ظاهر — مسائل تغلب عليها روح الكلام
والجدل ، ولا تغلب عليها الروح المجردة الخالصة لدراسة القرآن وبيان
اعجازه واسرار تفوقه . وحتى تلك الايات التى درس فيها المعتزلة
بعض الاسرار البلاغية كالايجاز والتكرار والاعادة مثلا انما كان الدافع
اليها فى غالب الاحيان ايضا روح الجدل والخصومة بين المعتزلة واعداء
الدين . فقد كانت هذه الظواهر الاسلوبية — فى زعم الملاحدة

---

(١) الصناعتين : ١ ، ٢
(٢) التلخيص : ٢ ، وانظر مفتاح العلوم للسكاكى : ٣

والمتشككين نقاط ضعف وتجريحه فى الكتاب الكريم • فمضى المعتزلة يردون عليهم ويبادلونهم فيها •

وتكاد تكون رسالة الرمانى النكت فى اعجاز القرآن ، فى نطاق ما تهيأ لدينا هى الدراسة الوحيدة لاعجاز القرآن دراسة مستقلة عن الغرض العقيدى الكلامى ، وعن روح الجدل والمناظرة • وبحث دراسة الزمخشرى فى الكشاف بين الغرضين معا : الغرض الكلامى الاعتزالى ، والغرض البلاغى المجرد فى بيان اعجاز القرآن والكشف عن اسراره ونكاته • واقع الزمخشرى فى كشافه عن آراء الاعتزال وعرضها ، وأول الايات المتشابهات وصرفها عن وجهها ، وسخر البلاغة لذلك تسخيرا ماهرا ذكيا • ولكنه استطاع فى مقابل ذلك ان يدرس الاعجاز القرآنى دراسة موسعة شاملة قائمة على التطبيق العملى وعلى دراسة المواطن البيانية فى اماكنها الحقيقية •

على ان المعتزلة — كما نعرف قد سخروا البلاغة فى اكثر الاحيان لخدمة عقيدتهم الكلامية ، واتخذوا منها سلاحا أساسيا فى تأويل ما تشابه من الآى فدل ظاهره على خلاف ما كانوا يعتقدون وهكذا نشأت البلاغة فى جو كلامى فارتبطت بالغرض الدينى العقدى منذ البداية ، ولم تستطع التخلص منه ما ضيق النظرة اليها • ونظن ظنا انها لو استطاعت أن تتحرر من هذا الغرض والا تبقى محصورة فى اطاره لانطلقت الى آفاق ارحب ولاتت ثمرا اكثر وخيرا أعم •

ب — وكان من اثر ارتباط البلاغة بالعقيدة والكلام واتصالها بروح الجدل والمناظرة عند المعتزلة نتيجة اخرى ترتبت على ذلك ، وهى انه لم تتضح فى دراسات المعتزلة للالوان الادبية التى كانت معروفة لديهم وتتحدد الخصائص النوعية لكل لون ، والسمات والمعالم التى تميزه من اللون الادبى الاخر • فقد كانت كثير من المقاييس البلاغية او النقدية التى تحدث عنها المعتزلة تصلح لهذا الفن مثلما تصلح للاخر • فقد قررت صحيفة بشر مثلا مجموعة من المسائل والقضايا تصلح للشعر مثلما تصلح للخطابة منها اختيار الاوقات التى يسمح فيها القول ، والا يتمادى فى ذلك من

اتعاب الذهن واجهاد الخاطر ومنها مجانبة الغريب والابتعاد عن التوعد والتعقيب والملائمة بين الالفاظ والمعانى ، ومراعاة التناسب بين المقام والمقال او مراعاة مقتضى الحال . وكذلك الشأن فى كثير من الامور البلاغية التى تحدث عنها الجاحظ فيما يتعلق بالالفاظ والمعانى . وبذلك اقتربت الحدود بين الفنون الادبية المختلفة وكادت تنعدم الفوارق بينها ؛ وكما كانت الخطابه عند المعتزله وسيلة من وسائل الاقناع والجدل كان الشعر كذلك . فقد اتخذ منه المعتزلة سلاحا فى الرد على الخصوم والمخالفين من اصحاب الفرق والمذاهب الاخرى . اتجه بشر فى اشعاره الى الرد على اهل المقالات والنحل من خصوم المعتزلة ، وقد ذكر الجاحظ انه لم يكن أحد أقوى على المخمس والمزدوج منه (١) وذكر ابن المرتضى ان له مزدوجه رد فيها على جميع المخالفين للمعتزله بلغت اربعين الف بيت (٢). كما كان النظام ايضا شعره كثير ادخل فيه الجدل والكلام ، وطبعه بطوابع المتكلمين . كما كان أبو العباس الناشئ شاعرا غزير الشعر ، وقد خصص قدرا كبيرا منه لعلم الكلام والرد على خصوم المعتزلة ومبادئ العدل والتوحيد . وهكذا كان يمكن للشعر عند المعتزله أن يؤدى ما تؤديه الخطابه من جدل ومناقشة ومناظره للخصوم ورد عليه . وبذلك اقتربت المسافة بين هذين اللونين ، وتداخلت الحدود بين الشعر والخطابه او بين الشعر والنثر بصورة عامة الى الحد الذى اصبحنا نسمع فيه — كما يقول احسان عباس — الثناء على قصيدة عبيد بن الابرص مثلا بأنها احرى ان تسمى (خطبة تميمية) (٣).

ولذا كان الجاحظ قد نقل عن ابى داؤد بن جرير قوله فى تعريف الخطابه : " رأس الخطابه الطبع ، وعمودها الدربة ، وجناحاها رواية الكلام "(٤).

---

(١) أمالى المرتضى : ١/١٨٧

(٢) انظر العصر العباسى الاول لشوقى ضيف : ٤٢٧

(٣) تاريخ النقد : ٦١

(٤) البيان : ١/٤٤

فان هذا الكلام يكاد يكون هو نفسه ما نجده فى تعريف الشعر عند القاضى الجرجانى فى القرن الرابع حيث يقول : (الشعر علم من علوم العرب ، يشترك فيه الطبع والرواية والذكاء ، ثم تكون الدربة مادة له وقوة لكل واحد من اسبابه)(١).

وهكذا قيدت المؤثرات الدينية والكلامية نظرة المعتزله الى البلاغة فارتبطت بهذه الامور ، وكان من نتيجة ذلك تداخل الحدود بين الالوان الادبية . ويرى بعض النقاد ان مثل هذا الاتجاه سوف يؤدى بالضرورة الى طغيان النظرة المنطقية للغة ، وسوف يؤدى (الى الانصراف عما فى طبيعة اللغة من قوة خيالية بما هنالك من روابط تجعل اللغة اوثق اتصالا بالشعر منها بالمنطق . كما لا يخفى ان مثل هذه النظرة سوف تجنح بالبلاغيين والنقاد الى العناية بالشكل الخارجى ، فاذا نظروا للشعر نظروا فيه الى ما يتصل باللفظ دون المعنى)(٢)

حـ ـ ونستطيع ان نجد عن منهج المعتزلة ايضا مجموعة من الظواهر النقدية التى عرضنا لها خلال السياق التاريخى لجهود المعتزلة ، والتى يمكن ان تكون اثرا من آثار حرية التفكير والاحتكام الى العقل .

ولعل من ذلك مثلا موقفهم من القديم والحديث ، حيث قضى العقل الذى يؤمن عند المعتزلة بوجود الحسن والقبح الذاتيين فى الاشياء لمجرد بأن الزمن لا يصلح مقياسا للحكم على الشعر . وكان هذا ردا على نظرة المتعصبين الى القديم ، ولا يجوز ان يفضل القديم الحديث لمجرد تقدمه وايغاله فى الزمن ، وانما ينبغى فى حكم العقل الانتصار للجيد سواء كان قائله قديما او محدثا . هاجم الجاحظ من يستسقطون اشعار المولدين ولا حجة لهم الا حداثتها ، وفضل بعض اشعار أبى نواس وبشار وغيرهما على بعض اشعار المتقدمين وابن جنى لم يفرق بين

---

(١) الوساطة بين المتنبى وخصومه : ١٥

(٢) انظر قضايا النقد الادبى لمحمد زكى العشماوى : ٢٦٨

القدماء والمحدثين مثلا فى الحكم على مايقع فى اشعار كل منهما من ضرورات شعريه ، ودعا الى عدم العسف فى الحكم على المحدثين وغفران ذلك للمتقدمين ، فالعقل هو الذى يحكم على الحسن والقبيح فى تلك الحالتين بالتساوى وأباح للمحدثين بناء على ذلك أن يقيسوا كلامهم على كلام من تقدمهم . وعلى الرغم من أن ابن جنى قد اعتنق هذه النظره كما ذكرنا قبل قليل رغبة فى التوسع اللغوى الذى يساعدهم على التأويل ، ويسهل لهم الطريق اليه ، الا أن هذا قد اعطى الشعراء المحدثين كثيرا من الحرية ، ورفع عنهم جزء من العنت الذى كان جاثما فوق صدورهم بسبب نظرة المتعصبين للقديم الذين لم يكونوا يعطون الشاعر المحدث الحريه للتحرك والانطلاق فى التعبير . كما نجد بعض المعتزلة يحتجون بشعر المحدثين مثلما يحتجون بشعر القدماء يقول السيوطى : (ووقع فى كلام الزمخشرى وغيره الاستشهاد بشعر الى تمام بل فى الايضاح الفارسى ، ووجه الاستشهاد بقريب النقله كلامهم ، وانه لم يخرج عن قوانين العرب . وقال ابن جنى : يستشهد بشعر المولدين فى المعانى كما يستشهد بشعر العرب فى الالفاظ) (١) وبذلك كانت نظرة المعتزلة الى قضية القديم والحديث منطلقة لان يسلك الحكم على الشاعر طريقا وسطا ، لا فضل فيه لقديم على حديث ، لانه لا دخل لعنصر الزمن فى هذا الامر .

وقد يكون من آثار النظرة المنطقية العقلية الى الامور الحاح المعتزلة منذ البداية على مبدأ التخصص فى الفنون والعلوم ، وان يكون لكل صناعة رجالها المختصون الذين يقبل حكمهم ويرجع الى ارائهم فى قبول الاحكام أو رفضها وعلى الرغم من ان اسداء هذا الرأى كانت معروفه فى البيئة الادبية قبل المعتزلة وغيرهم ، فقد رد ابو نواس ذات مرة على ابى عبيدة فى تفضيله الفرزدق على جرير ، وخالفه فى ذلك ، وبين للحاضرين أن الشاعر اعرف بنقد الشعر من لا يقوله . ورد ورد البحترى ايضا على ثعلب فى تفضيله مسلما على ابى نواس ، وذهب الى مثل ماذهب اليه أبو نواس قبله . الا أن القضية كانت قائمة فى حدود ضيقة ، لانها محصورة بين قبائل الشعر وناقده . ولكن

---

(١) المزهر : ١/٣٧

المعتزلة قد استفادوا من هذه الملاحظات ، فوسعوا مدلول هذه النظــرة حينما نقلوها من مجال الشعراء الى مجال العلماء بصورة عامة • فهــؤلاء أنفسهم يتفاوتون فى الاختصاصات • فالنحوى أو اللغوى قد لايحســن نقد الشعر مثلما يحسنه الاديب الكاتب مثلا • المح فى ذلك المساحــة عامره عمرو بن عبيد فى مناقشة له مع ابى عمرو بن العلاء اللغوى ، حينمــا تناقشا فى مسألة كلاميــة ، تتعلق بالوعد والوعيد ، ثم راح أبو عمـــرو يتحدث عن الشعر فقال له عمرو : " لقد شغلك الاعراب عن معرفة الصواب) ومضى يبين له معنى الشعر الذى يقوم على المبالغة والتزيد فى بعـــض الاحيان ، وان الشاعر قد يكذب ويصدق ، وقد يقول الشئ وخلافـــه ، وليس الحال كذلك عن كلام الله الذى وازن أبو عمرو بينه وبين الشعر لوقوفه على شاهد شعرى يؤيد رأيهم • فكلام الله لايجوز فيه خلف أو كـــذب كما يجوز ذلك فى الشعر (١) ثم نلمح هذا بصورة اصرح عند ثمامه بـــن الاشرس الذى يعترض على يحيى بن اكثم القاضى الفقيه لتعرضه للاجابــة على سؤال القاه المأمون عن العشق وماهيته ، وحاول أن يتكلم فاسكتــه ثمامه ، وأفهمه أن هذا ليس من اختصاصه ، وانما له اختصاصه الذى لاينازع فيه وقال له : (انت بمسائل الفقه البصر منك بهذا الباب • ونحــن بهذا اجور ، فلما طلب منه المأمون أن يأتى بما عنده ابدع واطرب ، حتى قال له المأمون فى هذا وابيك الجواب (٢) وتوسع النظام بعد ذلك فــى الحديث عن الاختصاص مستفيدا مما كان ذكره ابن سلام من كلام منظم عن هذا الموضوع • فذكر ان المرء مهما بلغ تمكنه فلايمكن ان يلم بجميع العلوم والمعارف ولذلك ينبغى ان يصرف اهتمامه الى شيئـين او ثلاثة على الاكثر ، ولا يخرج عن الدرس والمطارحة فيهما حتى تستكن له المعرفة والتفلب بهما • وتحدث الجاحظ عن الاختصاص ايضا ، وارجع المعرفة بعلم الشعر ونقده الى الادبــاء والكتاب ، وخص الاصمعى بمعرفة غريبه ، والاخفش بمعرفة اعرابه ، وأبـــى عبيده بمعرفة الاخبار والايام والانساب • وردد الصاحب بن عباد وأيضـــا آراء الجاحظ وشايعه عليها • ثم جاء الزمخشرى فتحدث عن هذه الظاهــرة

---

(١) تاريخ بغداد : ١٤٦/٦ — ١٤٧

كذلك فحص البليغ المتطلق فن علمي المعاني والبيان بالقدرة على تفسير القرآن ، وبيان سر النظم والتأليف ، بينما لا يقدر على ذلك الفقيه او حافظ القصص او المتكلم او الواعظ او النحوى او اللغوى مهما بلغ من تفوق كل منهم فى مجاله اذا لم يتمكن من هذين العلمين ويجيد اصولهما لانهما مختصان عن هذا الباب ببيان اعجاز القرآن •

وهكذا يكون المختص فى مقياس العقل عند المعتزله مقبول الحكم ، مقدس الرأى لانه حكم صاحب الامر والخبير فيه •

٣ ـ أثر المعتزله واغافتهم للموروث

كان ظهور المعتزله ايزانا بمولد مدرسة فكرية نشيطة ذات أثر عظيم فى الفكر العربى الاسلامى • وذلك انها مدرسة مثقفة واعية • وكانت مزودة بجميع الاسلحة التى تجعل منها مصدر خير وعطاء ومركز اشعاع ونور • فقد جمعت بين الوان متعددة من الثقافه وفنون شتى من المعارف والعلوم : عربيه واجنبيه فكانوا بذلك اكبر عامل من عوامل امتزاج الثقافات المختلفة من نواح متعدده • وهى مدرسة متحررة منفتحة اخذت نفسها بثقافة عربية اصيلة ، وتضلعت فيها تضلعا شديدا ، ثم لم تكتف بذلك بل اضافت اليها الوانا متعددة من الثقافة الاجنبية ، فطلبت ما عند الامم الاخرى من آراء واقوال فى البلاغة والبيان وطرائق القول ، وعنيت بالفلسفة والمنطق بصورة خاصة • وقد استطاعت أن تتمثل هذه الالوان الثقافية جميعها تمثلا واضحا دون أن تفقد شخصيتها العربية الاصيلة او تهدد وجه البيان العربى • فقد بقى هذا البيان على ايديها مشرقا ناصعا ، بل هو قد ازداد خصبا وثراء ، واخذ يمضى الى شئ كثير من الدقة والعمق والتحديد ، فقد كانت عقول هذه الطائفة من المتكلمين التى نظمتها الفلسفة تنظيما منطقيا ، ووجهتها التوجيه العلمى الصحيح مهيأة للخوض فى مسائل البلاغة والبيان ، وتنظيم القول فيها •

أضف الى ذلك ان اتقان هذه المسائل البيانيه ، والتضلع ببحثها

ودراستها كان امرا لابد منه لهولاء القوم فى خصوماتهم ومواقفهم الجدلية مع الخصوم والاقران ، لان البلاغة — كما سبق ان بينا — وسيلة مهمة من وسائل الاقناع ، وسلاح رئيس فى المناظره والجدله ، ولذلك اكسب المعتزله على العناية بها اكبابا ، وانصرفوا الى بحث مسائلها وتنظيم القول فيها . وهم فى بحثهم قوم متحررون منفتحون على نوافذ متعددة ووجهات نظر مختلفة . لم يكونوا محافظين محافظة اللغويين او النحويين مثلا ، يعتدون بالقديم ، والمثل الموروث ولا يبيحون الخروج عليه أو التحرر منه ، وانما اخذوا انفسهم بخط كبير من الحرية الفكرية ، والجرأة فى التعبير ، والصراحة فى القول . تلك الجرأة التى وأيناها تغضب قوما كثيرين من اهل السنة واتباع السلف . واذا كانت غزارة ثقافتهم واطلاعهم على آراء الامم الاخرى فى مسائل البلاغة والبيان قد وسعت عقولهم ونظمتها واعدتها لوضع الكثير من المصطلحات البلاغية ، فان لمذهبهم الدينى الكلامى ايضا اثرا واضحا فى ذلك . فقد كان مذهبهم القائم على تأويل كل مايتعارض معه ، وصرفه عن ظاهره ، والتماس وجه بلاغى او لغوى له يشرط مثل المحكم الذى يؤمنون به يدفعهم دفعا الى توسيع كثير من المدلولات البلاغية القديمه ، والى وضع مصطلحات جديدة .

ففى البيئة الاعتزالية ولدت كثير من المصطلحات والتعريفات البلاغية كمصطلح مراعاة مقتضى الحال وموافقة المقام الذى يعد وأن المعتزلة قد استعاروه من افلاطون وارسطو وضعوا يكررون من الحديث عنه ويشرحونه شرحا مستفيضا حتى اصبح فيما بعد تعريفا شبه جامع مانع للبلاغه كلها . وفى بيئة المعتزلة ولد مصطلح المجاز ، وأخذ فى التحدد والتطور . ووصل الجاحظ الى تعريف دقيق للاستعارة بأنها (تسمية الشئ باسم غيره اذا تم قام مقامه) والذى اخذ به كثير من البلاغيين الاوائل كابن قتيبه والمبرد وابن المعتز وظل شائعا فترة طويله حتى جاء عبد القاهر الجرجانى ، فحدد هذا المصطلح تحديدا منطقيا دقيقا . وكان الجاحظ اول من تلقف مصطلح البديع من افواه الرواة ، ودونه فى كتابه . وهو الذى وضع مصطلح (المذهب الكلامى) الذى نقله ابن المعتز عنه . ثم شاع

ودراستها كان امرا لابد منه لهؤلاء القوم فى خصوماتهم ومواقفهم الجدلية مع الخصوم والاقران ، لان البلاغة – كما سبق ان بينا – وسيلة مهمة من وسائل الاقناع ، وسلاح رئيس فى المناظره والجدل ، ولذلك اكب المعتزله على العناية بها اكبابا ، وانصرفوا الى بحث مسائلها وتنظيم القول فيها . وهم فى بحثهم قوم متحررون منفتحون على نوافذ متعددة ووجهات نظر مختلفة . لم يكونوا محافظين محافظة اللغويين او النحويين مثلا ، يعتدون بالقديم ، والمثل الموروث ولا يبيحون الخروج عليه أو التحرر منه ، وانما اخذوا انفسهم بحظ كبير من الحرية الفكرية ، والجرأة فى التعبير ، والصراحة فى القول . تلك الجرأة التى رأيناها تغضب قوما كثيرين من اهل السنة واتباع السلف . واذا كانت غزارة ثقافتهم واطلاعهم على آراء الامم الاخرى فى مسائل البلاغة والبيان قد وسعت عقولهم ونظمتها واعدتها لوضع الكثير من المصطلحات البلاغية ، فان لمذهبهم الدينى الكلامى ايضا اثرا واضحا فى ذلك . فقد كان مذهبهم القائم على تأويل كل مايتعارض معه ، وصرفه عن ظاهره ، والتماس وجه بلاغى او لغوى له يحترلـه مثل المحكم الذى يؤمنون به يدفعهم دفعا الى توسيع كثير من المدلولات البلاغية القديمه ، والى وضع مصطلحات جديدة .

ففى البيئة الاعتزالية ولدت كثير من المصطلحات والتعريفات البلاغية كمصطلح مراعاة مقتضى الحال وموافقة المقام الذى يبدو أن المعتزلة قد استعاروه من افلاطون وارسطو ومضوا يكثرون من الحديث عنه ويشرحونه شرحا مستفيضا حتى اصبح فيما بعد تعريفا شبه جامع مانع للبلاغة كلها . وفى بيئة المعتزلة ولد مصطلح المجاز ، وأخذ فى التحدد والتبلور . وكان الجاحظ اول تعريف دقيق للاستعارة بأنها (تسمية الشئ باسم غيره اذا تم قام مقامه) والذى اخذ به كثير من البلاغيين الاوائل كابن قتيبه والمبرد ابن المعتز وظل شائعا فترة طويله حتى جاء عبد القاهرة الجرجانى ، فحدد هذا المصطلح تحديدا منطقيا دقيقا . وكان الجاحظ اول من تلقف مصطلح البديع من افواه الرواة ، ودونه فى كتابه . وهو الذى وضع مصطلح (المذهب الكلامى) الذى نقله ابن المعتز عنه . ثم شاع

عند البلاغيين بعد ذلك . والمعتزلة اول من تحدث فى موضوعات (الخبر والانشاء) والصدق والكذب لحاجتهم اليهما فى الجدل والمناظرة ، ووضعوا لكل منها تعريفا وبينوا اقسامه والوانه . والجاحظ المعتزلى اول من توسع فى الحديث عن الالفاظ ، ومخارج الحروف ، وتنافرها او تلاؤمها ، وما يشترط فى اللفظة الفصيحة من خلو من التنافر والوحشية والغرابة ، واشترط لفصاحة الكلام المركب خلوه من التنافر ايضا ، وبعده عن التعقيد ، والتحام اجزائه . واثار ملاحظات فيه حول النطق والاصوات ، وعيوب اللسان والاسنان ، فذكر الحروف التى تقع فيها اللثغة عند النطق ، وذكر كثيرا من اسبابها كالفأفأة والتمتمة واللفف .. الخ وتعرض لتأثير الاسنان وسقوطها فى النطق ، وغير ذلك من الملاحظات التى اصبحت تدرس فيما بعد فى علم الاصوات . وأذاع المعتزلة مصطلح (النظم) وراح يثرى مدلوله على ايديهم شيئا فشيئا حتى استوى على يدي عبد الجبار ناضجا مثمرا ، وطفقه منه عبد القاهر الاشعرى ، فشرحه وعمقه ووسع مدلوله ، حتى غدا نظرية متكاملة طبقها الزمخشرى تطبيقا شاملا فى تفسيره للقرآن الكريم ، واصبحت نظرية النظم فيما بعد عماد درس الاعجاز القرآنى وبيان اسراره . والجاحظ المعتزلى اول من تحدث عن السرقات الشعرية ، فبين ان هناك معانى عامة يشترك الناس فى معرفتها والاخذ بها ، وهى ليست من كبير المساوئ او العيوب التى يؤاخذ بها الشاعر ، لانها مما لا يكاد يعرى منه احد ، فالناس ما يزالون يستعينون بأفكار بعضهم بعضا . وقد ذاعت نظرية الجاحظ هذه فيما بعد واصبحت ركنا مهما فى دراسة قضية السرقات الشعرية . ووضع الرمانى لايجاز (القصر) هذه التسمية كما اشار الى ذلك ابن سنان الخفاجى واضاف الزمخشرى فى كشافه كثيرا من المصطلحات البلاغية كمصطلحى (الترشيح والتجريد) فى الاستعارة ، واشار الى نوع من الاستعارة يستعار فيها النقيض وهو ما عرف فيما بعد باسم (الاستعارة التهكمية) واضاف علاقات جديدة للمجاز المرسل ، كعلاقة اعتبار ما كان ، واعتبار ما سيؤول اليه الشئ ، وعلاقة السببية ، فساهمت هذه الاضافات جميعها فى اكتمال الشعب والفروع المختلفة لنظريتى المعانى والبيان .

وفضلا على هذه المصطلحات البلاغية الكثيرة التى عرضنا نماذج منها على

سبيل التمثيل لا الاستقصاء والتى كانوا اصحاب الفضل فى اضافتها الى البلاغة العربية ، فانهم قد اذاعوا ايضا بعض المفاهيم والاراء البلاغية والنقدية ، وساهموا فى اشاعتها فى التاريخ الادبى •

اذاع المعتزلة فكرة تغليب اللفظ على المعنى او الشكل على المضمون او الصورة على الفكرة لما ارتبط به ذلك عندهم من ملابسات كلامية وغيرها مما سبق ان توقفنا عنده • وقد رأينا فى ما سبق تأثير نظرية الجاحظ فى النقاد العرب الذين جاؤوا من بعده ، والذين مالت غالبيتهم — بوحى من آراء الجاحظ — الى تفضيل اللفظ على المعنى • واساء بعضهم فهم الجاحظ احيانا فراح يهدر المعنى على حساب اللفظ • واذاع المعتزلة ايضا فكرة ان اللغة اصطلاح وتواضع وليست توقيفا من الله تعالى ، وفى بيئتهم ولد الحديث فى هذه القضية كما حدثنا ابن تيمية • وأشاع المعتزلة مبدأ التأويل ، وهو مبدأ قديم اخذت به الفرق الاسلامية على اختلاف مشاربها واتجاهاتها ، ولكن المعتزله كانوا اكثر الناس استخداما له واعتمادا عليه فى سبيل خدمة اغراضهم المذهبية ، ففتحوا بذلك باب التأويل على مصراعيه لمن جاء بعدهم ، وجوزوا الناس على اقتحامه ، والولوج فيه بعيدا عن روح التورع والحذر ، التى كان يتسم بها السلف المتقدمون •

وشاعت على ايدى المعتزلة ايضا تلك الفكرة التى تحدثنا عنها فيما سبق وهى ارتباط البلاغة بالغرض الكلامى الدينى ، حتى كادت تنحصر مهمتها فى بيان اعجاز القرآن ، واكتشاف دقائق الذكر الحكيم •

ومنذ فترة مبكرة اختلطت فى مباحث المعتزلة مسائل النقد بمسائل البلاغة ولم يتمايز الفرق بينهما ، وقد شاعت هذه النظرة ايضا على ايديهم ولعلهم — كما يقول شوقى ضيف — (كانوا السبب فى ان النقد الادبى لم يتميز من البلاغة تميزا تاما ، بل ظل دائما ممتزجا بها • وحتى فى النقد المقارن عند الآمدى وامثاله كان النقاد يناقشون الشعراء ويوازنون بينهم على اسس بلاغية • وبذلك استمر العرب على مر القرون لا يفرقون بين النقد والبلاغة حتى طلع عليهم العصر الحديث)[1] وأما الاثر الذى تركته آثار

---

(١) النقد : ٥١

المعتزله فيمن جاء بعدهم فقد كان اثرا عميقا ايضا . نجد صدى حديث بشر عن تخير الاوقات التى يسمح فيها القول ، والابتعاد عن اعتصار القريحة اذا لم يسعف القول فى وصية ابى تمام لتلميذه البحترى ، حينما اوصاه على نحو ما اوصى بشر اولئك التلاميذ بقوله له : (تخير الاوقات وانت قليل الهموم صفر من الغموم .. واذا عارضك الضجر فأرح نفسك ، ولا تعمل الا وانت فارغ القلب (١) كما اخذ ابن قتيبه اصداء هذه الفكرة فى مقدمته على الشعر والشعراء ، فبسطها واطال فى شرحها ، فتحدث عن الدواعى التى تحمل على قول الشعر ، والاوقات التى يعتاص فيها الكلام على الاديب ، وذكر العلاج لذلك ، فنصح الاديب بأن يخرج الى الماء الجارى والشرف العالى والمكان الخضر الخالى (٢) . كما ظلت عبارات بشر التى توسع فيها الجاحظ عن الالفاظ والمعانى ووجوب مراعاة التشاكل والملاءمة بينهما هى المصدر الاول للبلاغيين والنقاد الذين جاؤوا بعد ذلك عند الخوض فى هذه المسألة . وأما الجاحظ فقد تركت كتاباته آثارها وبصماتها فى جميع من جاء بعده ، فقد جمعت كتبه مادة غزيرة للبيان العربى ، وسجلت او كادت جميع الملاحظات التى كانت تدور على السنة المتقدمين حول الفصاحة والبلاغة وطرائق القول حتى يتيح المرء من خلال كتابات الجاحظ ان يأخذ فكرة واضحة عن تصور العرب للبيان حتى منتصف القرن الثالث الهجرى . ولم يكن الجاحظ مدونا او جامعا لهذه الملاحظات البلاغية فقط بل هو قد تعقبها بالشرح والتفسير ، وأضاف اليها — كما رأينا — الكثير من الاصطلاحات والتعاريف التى اصبحت اساس البلاغة والنقد المنظم الذى ظهر فيما بعد فى القرنين الخامس والسادس . فقد استفاد ابن قتيبه من حديث الجاحظ عن قضية القديم والحديث ، فسلك مثله ذلك المسلك المعتدل الذى لم يفضل فيه قديما على محدث ، وحمل مثله على أولئك المتعصبين للقديم الذين

---

(١) انظر وصية أبى تمام فى تحرير التحبير : ٤١٣ وفى زهر الاداب : ١٢١

(٢) الشعر والشعراء : ٧٨ — ٨١

ينظرون اليه بعين الجلالة لتقدمه (١) . وأخذ كلامه عن وجوب مطابقة المقام للمقال ، فدعا الكاتب الى التزام ذلك ، وانزال الفاظه على قدر الكاتب والمكتوب اليه ، فلا يعطى خسيس الناس رفيع الكلام ولا رفيع الناس وضيع الكلام . كما اخذ ابن قتيبة رأى الجاحظ فى الايجاز والاطناب فربطهما مثله بالمقامات ومناسبتهما لها ، فللايجاز موضع يحسن فيه ، وللاطناب موضع يحسن فيه (٢) . واقبل ابن المعتز على بيان الجاحظ ، فاستفاد من عدوينه للبديع ، وحديثه عن شعرائه كبشار بن برد ومسلم والعتابى وغيرهم ، ولعل ذلك هو الذى اوصى اليه بوضع كتاب البديع الذى يعد اقدم بحث فى التاريخ لهذا الفن ، واستعار منه مصطلح المذهب الكلامى . واستفاد ابن طباطبا كثيرا من اقوال بشر والجاحظ عن مشاكلة الالفاظ للمعانى ، ومطابقة الكلام لمقتضى الحال . فدعا الى ايفاء كل معنى حظه من العبارة ، والباسه مايشاكله من الالفاظ ودعا الشاعر الى أن يعد لكل معنى مايليق به ، وذكر أن للمعانى الفاظا تشاكلها ، فتحسن فيها ، وتقبح فى غيرها . واستعار عبارة الجاحظ بأن الالفاظ للمعانى كالمعارض للجوارى (٣) .

وجمع أبو هلال تعريفات الجاحظ للبلاغة فى صدر كتابه الصناعتين ، وقضى يشرحها ويعقب عليها تعقيبا ساير فيه الجاحظ ، وهو كذلك ينسج على منواله فى الحديث عن الخطابة وصفات الخطيب الجيد ، وهو مثله يخلط بين البلاغة والخطابة ، وكثيرا مايستعمل احداهما فى معنى الاخرى (٤) .

وتأثر ابن وهب بآراء الجاحظ تأثرا واضحا ، ونقل كثيرا منها . وحذا حذوه فى علاجه لبعض الموضوعات . فقد تحدث ابن وهب عن الخطابة وصفات الخطيب على نحو مافعل الجاحظ فى بيانه ، فأشار الى جهارة صوته وحلاوة نغمته وتحدث عن حصر الخطيب والارتاج عليه وعن عيوبه كالتنحنح والسعال والعبث باللحية وعن ميزات الخطيب كسعة الاشداق

(١) الشعر والشعراء : ٦٣ (٣) عيار الشعر : ٤ — ٨
(٢) أدب الكاتب : ١٦ (٤) الصناعتين : ١١ — ٢٨

وتعيين مخارج الحروف ، وطول اللسان ، وسلامته من العيوب التي تشين : كاللثغة والفأفأة والتمتمة والحبسة واللفف وهي جميعا من المسائل التي تحدث عنها الجاحظ كما نعرف ، واستشهد بكثير من الاشعار والاقوال التي استشهد بها قبله (١). وأخذ برأيه في وجوب مطابقة الكلام للسامعين ، ولذلك لا يجوز مخاطبة الناس بألفاظ المتكلمين وأوضاع الجدليين ، فان هذا جهل من القارئ ، وتبنى ايضا فكرته عن وجوب حكاية النوادر والمضاحك بألفاظها ، وقال لذلك بمثل ما قال له الجاحظ (فانه متى حكاها الانسان على غير ما قالوا خرجت عن معنى ما أريد بها ، وبردت عند مستمعها ، واذا حكاها كما سمعها وعلى لفظ قائلها ، وقعت موقعها وبلغت غاية ما أريد بها (٢) وأخذ الباقلاني من الجاحظ فكرة ان نظم القرآن خارج عن المعهود المألوف من نظام كلام العرب ، ومباين للمألوف من اساليب الكلام المعتاد عندهم فلا هو شعر ولا هو كلام مسجع، واستفاد ايضا من ملاحظات الجاحظ عن صلة الشعر بالقرآن ، فخصص فصلا نفي فيه الشعر عن القرآن (٣) وتأثر التوحيدي ايضا بآراء الجاحظ ونحاه في معالجة بعض المسائل فتحدث عن البلاغة وسوق اقوال الناس فيها من عرب وأجانب ، ويورد بعض تلك الاقوال التي سبق ان سجلها الجاحظ قبله (٤) ويستخدم آراءه في رد بعض هذه الاقوال ، كرده مثلا على من قال : ان البلاغة هي الافهام ، ومن قال : ان من عبر عن نفسه بلفظ ملحون او محرف وافهم غيره فقد كفى (٥). ويؤيد رأيه في وجوب حكاية الملح والنوادر بألفاظها حتى ولو كانت ملحونة (٦).

واستفاد ابن سنان الخفاجي كثيرا من ملاحظات الجاحظ عن تلاؤم الالفاظ والحروف ، وعن التنافر والتلاؤم ، وعن الوحشية والغرابة ،

---

(١) انظر البرهان : ١٦٧ — ١٧١

(٢) البرهان : ٢٠١

(٣) اعجاز القرآن : ٨١ — ٨٨

(٤) البصائر والذخائر : ١/ ٣٦٦

(٥) الامتاع والمؤانسة : ١/ ١٠٣

(٦) البصائر والذخائر : ١/ ١٠٥

واستطاع ان يبني من هذه الملاحظات جميعها ، وما اضاف اليها نظرية في الفصاحة التي قسمها الى نوعين : فصاحة في الالفاظ المفرده ، وفصاحة في الالفاظ المركبة • وكانت كتابة الجاحظ هي المورد الاول الذى اغترف منه الحديث في هذه المسائل جميعها •

تلك امثلة ونماذج لتأثير الجاحظ في كتابات من جاء بعده توضح لنا كيف ظلت آراء الجاحظ معينا يغترف منه جميع البلاغيين والنقاد بعد ذلك •

كما تركت آراء الرماني اثرا شديدا الوضوح فيمن جاؤوا بعده ، فقد نقل العسكرى كلام الرماني جميعه عن التشبيه ، وتحدث عن اجوده وابلغه وهو عنده على اربعة وجوه نقلها بشواهدها عن الرماني ، احداها : اخراج مالا تقع عليه الحاسة الى ماتقع عليه الحاسه •• الى آخر الوجوه التى ذكرها الرماني في رسالته (١) وكذلك فعل في باب الاستعارة ، فقد حدها اولا بتعريف الرماني لها ، ثم مضى يستشهد بمعظم امثلته القرآنية وشرحها وعلق عليها بما يكاد يكون عبارة الرماني نفسه (٢).

وقد سبق أن بينا كيف تأثر ايضا بنظرة الرماني والمعتزلة بصورة عامة في حسية المجاز ، وتوقف عند هذه الفكرة طويلا ملحا على فكرة التقديم الحسى في المجاز • وأخذ الباقلاني برأى الرماني في السجع فنفاه عن القرآن ، كما انه في وصفه لبلاغة القرآن بأنها في الذروة ، وأن القرآن يسمو فوق مستوى البشر انما تأثر في ذلك بما ذكره الرماني من تقسيم البلاغة الى ثلاث طبقات جعل القرآن في اعلى طبقة منها • واعتمد ابن رشيق في كلامه عن البيان على ماكتبه الرماني ونقل جزءا كبيرا من حديثه (٣) واستفاد ابن سنان من حديث الرماني عن الاستعارة ، فنقل عنه تعريفها

---

(١) الصناعتين : ١٤٥ ـ ١٤٨
(٢) الصناعتين : ٢٧٤ ـ ٢٨٢
(٣) العمدة : ٢٥٧/١ ـ ٢٥٨

وشرحه وطبقه على قوله : (واشتعل الرأس شيبا) ونقل عنه ايضا أن الاستعارة ابلغ من الحقيقة ، والفرق بين التشبيه والاستعارة ومضى يذكر لها شواهد من القرآن الكريم استمدها من الرماني (١) كما استفاد من حديثه عن الايجاز ، ومثل له مثله بقوله تعالى : (ولكم فى القصاص حياة) ومضى يقارنه بقولهم : (القتل انفى للقتل) فرأى بينهما تفاوتا مضى يشرحه على نحو ما فصل الرماني ، وتابعه ايضا فى بيان سر بلاغة الايجاز وقسمه مثله الى ايجاز قصر وايجاز حذف وأخذ بقوله : ان التطويل عيب والاطناب بلاغة (٢). كما استفاد عن حديثه عن التشبيه ، وذهب مذهبه فى ان الاصل فى التشبيه ان يخرج الاغمض الى الاوضح بأن يشبه الخفى بالظاهر المحسوس المعتاد لاجل ايضاح المعنى وبيان المراد ، او تشبيه الشئ بما هو أعظم وأحسن وأبلغ منه (٣). وأما القاضي عبد الجبار فقد سبق ان بينا فيما مضى بما لا يحتاج هاهنا الى فضل ايضاح تأثيره فى عبد القاهر الجرجاني الذى بنى على آرائه المتناثرة نظرية النظم القائمة على توخى معانى النحو بين افراد الكلام . هذه النظرية التى اصبحت فيما بعد ذات خطر وشأن عظيمين فى البلاغة العربية .

وتترك كتابات الزمخشرى اثرا بعيدا فيمن جاء بعده ، فقد كان الكشاف كما رأينا — حافزا للعلوى لكى يضع كتابه (الطراز) لشرح وتحقيق بعض المسائل البلاغية التى وردت فيه . كما تأثر بالكشاف السكاكى كثيرا ، ونقل عددا من مسائله وكان عدة له فى بحوثه الكثيرة المبعثرة فى مفتاح العلوم (٤).

---

(١) سر الفصاحة : ١٣٤ — ١٣٩
(٢) سر الفصاحة : ٢٤١ — ٢٥٨
(٣) سر الفصاحة : ٢٩٠ — ٣٠١
(٤) انظر فى ذلك كتاب البلاغة عند السكاكى لاحمد مطلوب : ٢٢٥

وواضح من كل ماتقدم أن نشاط المعتزلة كان واسعا خصبا ، وأن جهودهم في مجال البلاغة والنقد كانت طيبة مثمرة ، فقد تحدثوا في عدد من الموضوعات والمسائل . وطرقوا قضايا كثيرة وإن كانت القضية الاساسية الكبرى التي شغلت اهتمام المعتزلة هي قضية القرآن ، وماتفرع عنها من مسائل الاعجاز وغيرها . ولكنهم فوق ذلك لم يدعوا قضية من قضايا النقد والبلاغة الا ادلوا بدلوهم في الحديث عنها ، وكان لهم اثر ملحوظ فيها . وكان اثرهم في البلاغة العربية واضحا متميزا فيما وضعوا من المصطلحات والتعريفات الجيدة التي عرضنا نماذج منها ، كما اشاعوا عددا من المفاهيم الادبية في البيئة العربية وكانت كتاباتهم بعد ذلك معينا نغترف منه كل من جاء بعدهم . وقد عرضنا ايضا نماذج من ذلك على سبيل التمثيل لا على سبيل الاستقصاء .

وقد آثار المعتزله بظهورهم ضجة كبرى في الفكر العربي الاسلامي واشعلوا خصومه حامية بينهم وبين طوائف كثيرة وخاصة اهل السنة والسلفيه ولكنها — كما سبق ان اشرنا لم تكن خصومة نقدية او خصومة ادبية ، ولم يكن الخلاف بينهم وبين اهل السنة مثلا خلافا حول مفاهيم بلاغية او نقدية ، ولكنه قبل كل شيء خلاف حول مسائل عقدية دينية ، وقضايا كلامية كانت تسوق في طريقها امورا وموضوعات بلاغية ، كموضوعات الكلام ، كموضوعات المجاز ومدى الاخذ به، والعقل وغاية الحرية التي ينبغي ان يتمتع بها ومكانته بالنسبة للنقل والرواية . وموضوع التأويل وحدوده التي ينبغي ان يتوقف عندها ويدور في فلكها . واما فيما عدا ذلك من امور ومسائل نقدية عامة لا تتصل بالعقيدة والدين فانها لم تكن تثير حفيظة شديدة عند احد من الناس ، ولم توجد جبهة معارضة تسفه هذه الاراء او تشن عليها حملات معادية . بل كان الناس يسايرون المعتزلة في كثير من آرائهم ، ويتأثرون بهم ، ويأخذون عنهم كما رأينا .

وخلاصة الرأي ان المعتزلة مدرسة فكرية نشيطة اكتسبت الدراسات الادبية على ايديها كثيرا من العمق والخصب وحرية الرأي والتفكير ، وكان لهم فضل لا ينكر على الاسلام والمسلمين ، وعلى الادب العربي والفكر

الاسلامى . قاموا بحق الاسلام فى الدفاع عنه ضد خصومه واعدائه ، وكانوا فلاسفة عقليين ، درسوا الاسلام دراسة عقلية عميقة محاولين التوفيـــق بين الدين والفلسفة ، والعقل والنقل ، ولكنهم تركوا العقل ينطلق الـى غير حدى ، فكان لهم شذوذ فى الفكر ، وجنوح عن الحق فى بعـــض المسائل ، وتخليط للامة فى مسائل اخرى . وذلك شأن من يطلق لعقله العنان .

خاتمة البحث ونتائجه الأساسية

وخلاصة البحث ان المعتزلة كانوا من اكثر فئات النقاد والبلاغيين العرب نشاطا ، وهم طائفة من المتكلمين وجدوا كفرقة في أوائل القرن الاول الهجرى ، وتكون مذهبهم على يدى واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد اللذين اختلفا - فيما يقال - مع الحسن البصرى في شأن مرتكب الكبيرة ، وخالفاه في الرأى ، كما خالفا بعض الفرق الاخرى في هذا الامر واعتزلا الاقوال جميعا فأطلقت عليهم من يومئذ هذه التسمية . وقد تركز مذهب الاعتزال في خمسة أصول : العدل ، والتوحيد ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والامر بالمعروف والنهى عن المنكر . وكانت هذه الاصول خلاصة ما كان يدور حوله الخلاف بين طوائف المسلمين المختلفة . ولم تكن الاراء والنظرات التى تكونت لدى المعتزلة عن هذه المسائل جديدة كل الجدة على المجتمع الاسلامى ، فقد كانت بذور هذه الاراء منتشرة عند بعض الفرق الاسلامية الاخرى ، وجاء المعتزلة فانتقوا من كل فرقة ما أعجبهم من أقوال ونظرات . أخذوا عن القدرية حرية الارادة وسيطرة الانسان على افعاله ، وأخذوا عن الجهمية من دونهم قوله بخلق القرآن ، ولكنهم طوروا هذه الاراء وأضافوا اليها وعمقوا كثيرا من مدلولاتها ، واستطاعوا أن يكونوا منها مذهبا دينيا كلاميا متكاملا تقود المسألة منه الى الاخرى ، ويستتبع الرأى في قضية رأيا في قضية اخرى . وقد اضطلع المعتزلة منذ أول أمرهم بمهمة الدفاع عن الاسلام والرد على خصومه من اصحاب الملل والعقائد الاخرى من غير المسلمين ، أو من اصحاب الفرق الاسلامية المخالفين لهم . فاستلزم ذلك منهم ثقافة عميقة بأصول الاديان الاخرى ، واضطرهم أن يتعمقوا في دراسة الفلسفة والمنطق اللذين كانا سلاحا مهما يشنه الاعداء والخصوم في وجه الاسلام ليردوا على هؤلاء الاعداء بنفس السلاح الذى كانوا يتخذونه في الهجوم ، فأكبوا على الفلسفة اليونانية والمنطق اليونانى ينهلون من منابعهما ، فعلمهم البحث في هذه الامور حرية الرأى والاعتماد على العقل اعتمادا شديدا يكادون يهدرون في سبيل الحرص على أدلته كل شئ . وكانت طبيعة دورهم

الذى يؤدونه فى الدفاع عن الاسلام ومجادلة الخصوم ودفعهم الى المثلية بفن القول وامور البيان . لان هذه الخصومة تستلزم قوما لسنين ذوى قوة فى الحجاج وقدرة على الكلام ، مما لا يؤتاه الا امرؤ بليغ . ومن هنا كانت البلاغة أداة لابد منها لهذه الطائفة وسلاحا لا غنى عنه ، فعكفوا على المثلية بمسائلها منذ فترة مبكرة جدا ، وقد برع المعتزلة فى البلاغة عليا ونظريا ، فهم لم يكونوا اصحاب نظريات ومؤلفات فى علم البلاغة فحسب ، ولكنهم كانوا فوق ذلك بارعين فى مجال التطبيق العملى اذا أخذوا فى القول .

وقد درسنا فى الفصل الاول من الباب الاول جهود المعتزلة الأُول . توقفنا عند عمرو بن عبيد فرأيناه واعظا دينيا يتأثر حديثه عن البلاغة بهذه الروح الدينية فترتبط عنده بالغرض الاعتقادى الدينى حيث يجعل مهمتها اشبه بالوعظ والارشاد فتؤدى بالانسان الى الجنة وتنجيه من النار ، ولكنه قدم الى جانب هذا فى تعريف البلاغة نظرا عقليه ممتازة ، وأعطى اقدم تعريف دقيق لها ، فقال : (تخير اللفظ فى حسن الافهام) فركز بذلك على اهمية الصياغة فى القول البليغ . وأما بشر فقد كانت صحيفته من أبرز المصادر التاريخية القديمة التى تحدثت عن أمور البلاغة وأسسها حديثا منظما واعيا ، فقد تناول فيها كثيرا من عناصر العمل الفنى . تحدث عن الالفاظ والمعانى ، فدعا الى البعد عن حوشى الالفاظ وغريبها ، ونادى بالصلة بينهما ومراعاة ان يكون كل منهما شكلا للاخر . وتوسع فى هذه المشاكلة حتى ربطهما بالمقام . وتحدث عن شروط القافية الجيدة التى لا تكون قلقة ولا نافرة وتحدث عن الموهبة الادبية وحظ الناس منها ، وربط الادب بنفس المنشئ ووجدانه ، فللفن أوقات يسمح فيها ويسخو ، ولا يتأتى الابداع فى كل حين . وقد كان لصحيفة بشر أثر كبير فى تاريخ البلاغة العربية فقد تناول كثير من النقاد الاراء التى جاءت فيها واستفادوا منها وتوسعوا فى مدلولاتها . وأما النظام فقد تحدث فى اعجاز القرآن ، وأرجع سر هذا الاعجاز الى مافيه من اخبار عن المغيبات ، ولم يقر له بالتفوق على ماعرف العرب من كلام بليغ ، وعلل عدم قدرتهم على معارضته بالصرفة

التي تحتى عنده ان الله هو الذى صرف همم الناس عن معارضتــه ومنعهم من ذلك ، ولو تركوا وشأنهم لكانوا قادرين عليها والاتيان بما يماثل القرآن فصاحة وبلاغة . وأثرت للنظام مشاركة فى تفسير القرآن ، وهــو فيه يكره التكلف والانطلاق وراء الغريب فى التأويل ، ويهاجم المفسرين الذين يلتمسون كل ذلك . وهو بسبب اعتماده الشديد على العقـــل ، وجنوحه الى حرية الرأى فى القول يرفض كثيرا من اقوال المفسرين ويهاجمها ويرد عليها ، كما كان يحمله ذلك على كثير من الاراء الشاذة ، وأن يقف من الحديث واصحابه موقفا عدائيا شديدا ، فيهاجم الكثير مــن رواة الحديث ممن كان بعضهم صحابة اجلاء دون توقر او احترام .

وأما أبو العباس الناشئ فقد كان له كتاب اسمه " تفضيــــل الشعر " ولكنه كتاب مفقود بين ايدينا نقول منه . منها حديث عن بعض اغراض الشعر ، أو الدواعى والبواعث النفسية التى تدفع الشاعر الـى القول . وهى اقوال ذات طابع أدبى وانشاء جميـل . كما وقفنا عنـد بعض الآراء النقديـة التى نثرها فى شعره ، فأشرنا الى قصيد تيــن له تحدث فيهما عن بعض الامور كاللفظ والمعنى فدعا الى الصلة بينهمـا ، والى مراعاة الطبع فى القول والبعد عن التكلف ، ونادى بالتزام بعـض المبادئ والاصول فى المديح والنسيب والهجاء والمراثى .

وحدثنا فى القسم الثانى من الباب الاول عن جهود الجاحـظ البلاغيـة الذى يعد اكبر أئمة البيان حتى يرى بعضهم أنه مؤســس البلاغة العربيـه ، وقد درسنا الموضوعات البلاغية والنقديه التى تعرض لها الجاحظ ، فتوقفنا عند قضيـة الخطابـة التى تمثل دراسته لهـــا اهتماما لما كان لها من شأن من مناظراتهم وجدلهم مع المعتزلة . وقد وجدنـــا الجاحظ فى البيان والتبيين لم يكد يدع كبيرة ولا صغيرة من مسائـــل الخطابة الا تحدث عنها ، فقد تحدث عن هيئة الخطيب وشكله ، وعــن فضيلة البيان وعيوب اللسان التى تعترى بيان المتكلم من عى وحصــر أو عيوب شكلية كالفأفأة والتمتمة واللثغة فتهسى الى بيانه وتفســده ،

وتوقف طويلا عند الارتجال الخطابي فقصره على العرب ، وجعله احدى فضائلهم الكبرى ، وربط بين الخطابة وبين مراعاة مقتضى الحال مستفيدا من اشارات بشر التي هذه النسبة له ، فالخطيب الجيد من يراعي اقدار المخاطبين واقدار المقامات التي ينشأ القول فيها . وتوقفنا عند دراسات الجاحظ القرآنية فوجدناه يضع عددا من الكتب ولكنها جميعا مفقودة لم يصل الينا شئ منها ، واستطعنا ان نلتمس منهج الجاحظ في دراسة قضية الاعجاز من خلال الملاحظات المنثورة في ثنايا كتبه الاخرى . والقرآن عند الجاحظ معجزة كبرى للرسول تحدى العرب في بلاغتهم فلم يستطيعوا معارضته رغم انهم اهل لسن وبيان ولجأوا الى الحرب والقتال . وموطن السموفي القرآن هو في نظمه . وهذا النظم يعني طفي القرآن من تلاؤم بين حروفه المفردة وبعد عن التنافر والهجنة والغرابة ، وهو على نطاق التأليف يراعي الانسجام والائتلاف بين اجزاء الكلام جميعا ، بحيث يبدو آخذا بعضه برقاب بعض تسوق الكلمة الى اختها ويتدفق اللسان به سهلا خفيفا . ثم ان مفهوم النظم عند الجاحظ من ناحية اخرى يعني خروجه عن مألوف كلام العرب ومعهود من اساليب القول . ولكن الجاحظ ليظل في حديثه عن الاعجاز يشير الى الصرفة كمبرر لانتفاء معارضة القوم للقرآن ، ولكن مفهوم هذه الصرفة عنده يختلف تماما عن مفهومها عند النظام ، فهي من قبيل اللطف الرباني بعد أن ثبت عجز العرب عن معارضة القرآن لازالة الشغب والفوضى والتشكيك الذي يمكن ان يحدثه المبطلون وينطلي على العقول الضعيفة . وكجزء من حديث الجاحظ عن سمو القرآن ومزاياه البلاغية مضى يعرض لبعض الوانه البيانية من تشبيه واستعارة وكناية ومجاز عرضا سريعا من خلال الموضوعات الكثيرة في كتابي الحيوان والبيان . وعرضنا بعد ذلك للمسائل البلاغية التي عالجها الجاحظ ، فلاحظنا تداخل مفهومها عنده بمفهوم الخطابة والفصاحة ، ورأيناه يورد في بيانها عددا من آراء العرب والاجانب بعمر كل قول منها عن جانب من جوانب البلاغة . ولم يقسم الجاحظ البلاغة الى علومها الثلاثة ، كما لم تتميز عنده هذه العلوم أو تتضح الفروق بينها ولكننا عرضنا في الدراسة البلاغية حسب التقسيم الثلاثي المعروف فتحدثنا اولا عن البيان الذي جاء عنده بمعناه اللغوي العام احيانا يعني الافهام والتعبير ، ولذلك جعله خمسة أنواع : اللفظ ، والخط ، والاشارة ،

والعقد ، والنصبه . ولكن افضلها التعبير بالكلام الذى هو افضل من الصمت أو الاشارة . وساقه ذلك الى الحديث عن البيان بمعناه الذى يرادف معنى البلاغة والقول الجميل . وقد توقف الجاحظ من فنونه عند التشبيه فعرفه بمعناه الاصطلاحى وأورد كثيرا من نماذجه ، وفتح له بابا خاصا ، واهتم كثيرا بابراز وجه الشبه والحديث عنه ودافع عن بعض التشبيهات القرآنية . أما المجاز فكان أول من استعمله بمعناه الاصطلاحى المقابل للحقيقة ، وقد دافع عنه ورد على خصومه واستشهد ببعض الامثلة والشواهد ، ووضع للاستعارة أول تعريف دقيق وهو (تسمية الشيء باسم غيره اذا قام مقامه) وعرض للكناية فجاءت عنده بمفهومها العام وهو ترك التصريح بالشيء والتعبير عنه تلميحا واشارة . واما البديع فهو عنده لايعنى المفهوم الاصطلاحى ولكنه أى لون بلاغى يزخرف الكلام ويزينه ، وأرخ لهذا الفن فرد التسمية للرواة وأوليه استعماله لبشار . وعرض من فنونه السجع ، والمزدوج ، والاقتباس ، والارصاد ، واسلوب الحكيم ، وحسن التقسيم ، ومراعاة النظير ، والمذهب الكلامى . وأما علم المعانى فلم يستعمل هذه اللفظة بمدلولها الاصطلاحى ايضا ، ولكنه عرض من الوانه الخبر والطلب وادا على النظام الذى كان قد قسم الخبر الى الصدق والكذب ، فجعله هو ثلاثة أنواع : صادق ، وكاذب ، وغير صادق ولا كاذب . وعرض الفصل والوصل ، والايجاز والاطناب فربطهما بالاحوال والمقامات ونفى ارتباطهما بطول الكلام أو قلته . وتوقفنا عند حديثه عن الالفاظ والمعانى ، فوجدناه يعلى من شأن الصياغة ، ويهتم بهما ويكثر من الحديث عن الالفاظ دون أن يسقط قيمة المعانى أويهمل شأنها . وكان يدعو الى المشاكلة بينهما ، وتبلورت الفكرة عنده حتى اصبحت قاعدة (لكل مقام مقال) التى مضى يوضح الحديث عنها بعد اطناب الملاحظات التى كان بشر قد اشار اليها قبله . وعرضنا بعد ذلك لبعض القضايا النقدية الهامة التى عالجها الجاحظ كقضية الطبع والصنعة فأشار الى بعض الشعراء المجيدين المطبوعين وبعض شعراء اهل الصنعه والتكلف ، ولكنه حاول التفريق بين التكلف فى القول وبين تنقيحه وتهذيبه . ووجد أن هنالك مواهب لأعيانها تستدعى من الاديب المتمكن لأدبه كالكلام الذى يلقى فى

معاظم الامور ومهمات الرأى وفيما عدا ذلك فان الاديب قد يأخذ عفو الكلام ويترك المجهود • وتحدث عن قضية القديم والحديث فوضع لهما المقياس الصحيح حينما نفى تعلقها بالزمن ، وهاجم المتعصبين للقديم لمجرد قدمه • وكان من اسوى من آثار قضية السرقات الشعرية ، ولكنه لم يتوقف عندها طويلا ، ولم يرها امرا ذا بال • وعرض لقضية النحل فى الشعر العربى فقدم بعض الامثله والنماذج فيه هذا الانتحال متأثرا فى ذلك بابن سلام • كما كان من جملة المبادئ النقدية العامة التى اشار اليها الجاحظ حديثه عن اختلاف مواهب الناس وطبائعهم ، وتفاوت قدرة الاديب فى لون دون آخر ، واختلاف الاوقات والمحالات التى يكون فيها الاديب اقدر على العطاء والانتاج • كما دعا الى احترام الاختصاص والايمان به والنزول عند حكم اصحاب الامر واهله ، وبذلك كان البناء الذى وضعه الجاحظ المعتزلى فى صرح البلاغة العربية ضخما جدا وقد اضاف الى من تقدمه شيئا عظيما ، ووضع للبلاغة مصطلحات كثيرة وترك فى كل اللذين جاءوا بعده اثرا بعيدا •

وعرضنا فى الفصل الثانى من الرسالة لتطور البحث البلاغى والنقدى عند المعتزله فى القرنين الرابع والخامس • فتوقفنا عند الرمانى الذى اهتم بقضية الاعجاز ، ووضع فى ذلك رسالته (النكت فى اعجاز القرآن) التى ارد فيها الاعجاز الى سبع جهات : ترك المعارضة مع توفر الدواعى، والتحدى للكافه ، والصرفه ، والبلاغه ، والاخبار عن المغيبات ، ونقض العادة ، وقياسه بكل معجزه • ولكن الوجه البارز فيها جميعا هو البلاغة التى هو عنده عشرة الوان هى : الايجاز ، التشبيه ، الاستعارة ، التلاؤم ، الفواصل ، التجانس ، التصريف ، التضمين ، المبالغة ، البيان • وكان فى هذا التقسيم تحديد لمسائل البلاغه الاصطلاحى المعروف • ومضى بعد ان الم بالجهات الاخرى العامة سريعة يتحدث عن كل لون من هذه الالوان حديثا فنيا مقرونا بأمثلة والشواهد القرآنية مما يجعل الرسالة بحدا تطبيقيا فى البلاغه • وقد تحدد الرمانى فى اثناء هذا الحديث كثيرا من المسائل البلاغية بصورة نهائية لم يستطع احدا ان يضيف اليها شيئا كثيرا بعد ذلك • كما عارضنا لبعض امثلة لتفسيره للقرآن فى جزء المخطوط المتبقى لدينا من تفسيره الكبير المسمى (الجامع فى علم القرآن) فتوقفنا

عند نماذج منها ، واشرنا الى وضوح أثر الاعتزال فيها مثلا فى ظاهرة التأويل وصرف الايات التى تخالف مبادئ الاعتزال عن وجهها .

ثم عرضنا لابى عبيد المرزبانى ، وهو ناقد معتزلى ايضا ، ولكننا رأيناه على منهج اللغويين والنحويين واسلوبهم فى النقد فى كتابه " الموشح " الذى جمع فيه ملاحظات حول مآخذ علماء اللغة والنحو على الشعراء . وبينا ان المرزبانى على الرغم من أنه لم يكن مبتكرا او صاحب آراء جديدة فى النقد الا ان لكتابه أهمية عظمى فى الدراسات النقدية لان فيه مادة غنية قيمة من ملاحظات علماء اللغة والنحو حول الشعر والشعراء الى أواخر المئة الثالثة من الهجرة .

ومن نقاد القرن الرابع الصاحب بن عباد . وقد درسنا رسالته الكشف عن مساوئ المتنبى ، وبينا ان الصاحب كان فيها متحاملا على أبى الطيب كتبها بدافع الحسد وعدد فيها عيوبه اعدادا طغت عليه الروح الانفعالية اكثر مما ضغطت عليه الموضوعية ، ومن عيوب أبى الطيب التى توقف عندها الصاحب : تفاوت شعره ، واستعماله للغريب وقبح استعاراته ، ومبالغاته الشديدة ، والضرورات القبيحة ، وتنافر بعض الحروف التى تفسد موسيقى الشعر ، وفحش معانيه ومخالفتها للذوق . والم الصاحب فى هذه الرسالة فى بعض المبادئ النقدية العامة ، فدعا الى النزاهة والبعد عن الهوى ، ونادى - كما فعل الجاحظ - بالتخصص واحترام آراء اهل الخبرة ، ووقف من السرقة مثل موقف الجاحظ فهو يراها امرا غير ذى بال ، وليست من كبير عيوب الشاعر . وكانت رسالة الصاحب ذات أثر فى موجة الخصومة حول المتنبى كما كانت حافزا للجرجانى ليضع كتاب (الوساطة بين المتنبى وخصومه) .

واما فى القرن الخامس فدرسنا ناقدين هما : القاضى عبد الجبار ، والشريف المرتضى . اما القاضى فهو شخصية بارزة ممتازة بين رجالات المعتزلة ، ومن اكبر المدافعين عن آرائها وعقائدها ، اذ سخر لذلك كثيرا من كتبه وتتجلى جهود عبد الجبار فى دراسة قضية الاعجاز فى الجزء

ب

السادس عشر من كتابه (المغنى) اذ رد الاعجاز الى نظمه وتأليفه ، وفسر هذا النظم بالفصاحة ، ولكنها ليست الفصاحة المعتمده على عنصرى اللفظ والمعنى كما قال شيخه أبو هاشم ، بل الفصاحة هي التى تراعى العنصر الثالث وهو نظم هذين العنصرين فى الكلام وضم الالفاظ على طريقة خاصة تراعى بعض الشروط كالابدال ، والاعراب ، والتقديم والتأخير . وقد بينا ان مفهوم هذه الشروط يرتد الا مايسمى بتوخى علاقات ، مما يدل على أن النظم عند عبد الجبار يعنى ضم الالفاظ على طريقة معينة يرعى فيها الروابط والعلاقات النحويه . وقد ذكرنا ان عبد القاهر قد اعتمد على عبد الجبار لذلك عند ما وضع نظريته فى النظم ، ومضى يسوق الامثلة والشواهد . وأهتم القاضى عبد الجبار بقضية المحكم والمتشابه ، وراح يعد كل آية تخالف مبادئ الاعتزال من باب المتشابه يردها الى المحكم وهو ما يؤيد هذه المعتقدات ، مسخرا لذلك كل البلاغة واللغة والعقل . كما رد الشبه والمطاعن عن كثير من الايات التى رجه الخصوم والاعداء شبهها ومغامزها اليها ، فدافع عن اسلوبها وبين علو كعبها ، فكان هذا الحديث وجها آخر لبيان اعجاز القرآن .

أما الشريف المرتضى فقد كانت آماليه وماعرب فيها من تفسير بعض الايات والاحاديث صورة ممتازة لمنهج المعتزله فى البحث والدراسه . فقد صرف عنايته الى الايات المتشابهات عند المعتزله يأولها عن وجهها بما يخدم الاعتزال ، وذب الشبه والمغامز عن بعض الايات الاى التى طعن فيها الخصوم . وقد اظهر المرتضى فى ذلك كله مراعاة ممتازة . وابرز ما تسم به كتاب الامالى كثرة الوجوه التى كان يوردها المرتضى فى تأويل الخبر الواحد وحيث لايدع وجها ممكنا قريبا كان أو بعيدا ظاهرا أومتعسفا الا أورده ، ثم البراعة اللغوية التى كان يتمتع بها المرتضى بحيث لايورد وجها الا بعد أن يحتج له بأمثله من لغة العرب وكلامهم .

وأما الفصل الثالث فقد عرضنا فيه للزمخشرى ، ورأيناه يمثل ازدهار الدراسات البلاغية ليس فى البيئة الاعتزاليه فحسب ، ولكن على نطاق البلاغة العربية كلها . فكتاب الكشاف تطبيق شامل ممتاز لعلوم البلاغة العربية فى تفسير القرآن وبيان وجوهه البيانية المعجزه . وقد رأينا الكشاف

دائما ذا وجهين متلازمين . الوجه الاعتزالي الذي يتمثل في محاولته أن يصل كل ما يخالف مبادئ الاعتزال من الآي بعده من المتشابه ، ورده الى هذه المبادئ باستخدام البلاغة واللغة والنحو وعدم الاعتداد بالحديث ، أو الغض من شأنه في بعض الاحيان . واما الجانب البلاغي فيتمثل في تطبيق علوم البلاغة الثلاثة : المعاني ، البيان ، والبديع ، في بيان اعجاز القرآن واظهار سمو اسلوبه . ولكن الزمخشري ركز بصورة خاصة على علم المعاني الذي يرادف علم النظم . ومضى يطبق نظرية النظم الذي وضع مبادئها عبد الجبار ، وشرحها وأوضح مفاهيمها عبد القاهر ، والتي تعني — كما ذكرنا قبل قليل — ضم الالفاظ والتراكيب على طريقة خاصة تراعي روابط النحو وعلاقته وعلى الرغم من أن الفروق لم تكن واضحة تماما في ذهن الزمخشري بين علوم البلاغة الثلاثة الا انه كان اول من عرف هذه القسمة الثلاثية ومضى يطبقها في تفسيره . فأما علم المعاني فقد توقف عند الوان عديدة منها : التعريف والتنكير ، والتقديم والتأخير ، واسلوب القصر ، والخبر والانشاء والاغراض البلاغية التي خرج اليها كل منهما ، وعند الفصل والوصل ، وعند الحذف والذكر ، والايجاز والاطناب والاضمار والاظهار ، واشار الى كثير من العلاقات النحوية للاسناد ، فارتبط النحو عنده بالبلاغة . واصبحت العلاقات النحوية بين اجزاء الاسناد ذات دور بلاغي في الكلام . وعلى نحو تطبيقه لنظرية علم المعاني راح يطبق نظرية علم البيان ، وقد توقف عند جميع الوانه المعروفة . توقف عند المجاز المرسل وعرف من علاقاته الجزئية والكلية والسببية والمسببية ، والمجاز الذي علاقته اعتبار ما كان ، وما سيكون . وأطال الوقفة عند المجاز العقلي ، واستخدمه بصورة خاصة في تأويل بعض المتشابه من آيات الجبر ، وتوقف عند التشبيه والاستعارة والكناية ، ومضى يفصل القول في كل منها ويبين وجه الجمال فيها . ولم يهتم كثيرا بعلم المعاني بل كان يعده احيانا ذيلا لعلمي المعاني والبيان ، ولذلك لم يطل الوقوف عند مسائله ، بل عرض لها عرضا سريعا ، فتحدث عن الطباق ، والمشاكلة ، والالتفات ، واللف والنشر ، ومراعاة النظير ، والتجريد ، والتقسيم وتأكيد المدح بما يشبه الذم ، واسلوب الحكيم ، والتوريه ، والفواصل . وقد كان للكشاف ضجة كبرى عند اعداء المعتزلة وخصومهم ، ولم يغض الاعداء منه الى جانبه الاعتزالي الذي أسرف فيه في تعصب لعقيدة

الاعتزال وتعسف تأويلها في كثير من الاحيان ، وبالغ في الحكم أحيانا اخرى . ولكن قيمة الكتاب البلاغية بقية موضع اتفاق الجميع ، وموضع تقديرهم .

وأما الباب الثاني من الرسالة فقد درسنا فيه جهود المعتزلة دراسة فنية وعرفنا للقضايا النقدية الكبرى الذي تهتم بها . فكان الفصل الاول من هذا الباب في دراسة اعجاز القرآن ، وهي من ابرز القضايا التي شغلت اهتمام المعتزلة . وقد وضعوا في ذلك مؤلفات كثيرة ضاع كثيرها ولم يبق الا النذر اليسير ، وميزنا ثلاثة وجهات في بيان اعجاز القرآن : وحدة ترجع الاعجاز الى ما فيه من الاخبار عن المغيبات ، وواحدة تراه في ذرب من الصرفه ، وواحده ترده الى الجانب البلاغي الذي لم ينازع في توافره احد . ولكن تفسير هذا الجانب سار في اتجاهين هما : نظرية النظم التي بدأها الجاحظ في شكل بسيط يعني حسن الصوغ ، وكمال الترتيب وتلاؤم الالفاظ مفرده ومركبة في الكلام ، ومخالفه اسلوب القرآن لما ألف العرب في اساليب القول . ثم تطورت الى شكل فني ممتاز اذ اصبحت تعني الاسلوب بمعناه العام الشامل الذي يراعي ما بين جميع اجزاء الكلام من علاقات النحو وروابطه وهي نظرية اقام صرحها القاضي عبد الجبار ، ووسعها وتطورها عبد القاهر الاشعري ، ثم طبقها لتطبيق الشامل الكامل الزمخشري في تفسيره الكشاف . وأما الجانب الثاني الذي سار فيه الكشف على الاعجاز فهو استخدام الالوان البلاغية المختلفة في ابراز اسلوب القرآن وبيان تميزه وتفوقه . وقد تمثل في رسالة النكت للرماني الذي ارد البلاغة الى عشرة أوجه . ولعلها كانت وجه الاعجاز عند الشريف المرتضى ايضا .

وكانت الى جانب دراسة المعتزلة لقضية الاعجاز دراسات قرآنية اهتمت بالمحكم والمتشابه ورد الشبه والمطاعن عن بعض آياته . ووجه ارتباط هذه المسائل جميعا بالبلاغة أن البلاغة كانت سلاحا مهما فيها .

وأما الفصل الثاني فقد درسنا فيه قضية المجاز فلاحظنا توسع المعتزلة في استعماله توسعا شديدا ، حتى كادوا يجعلون لغة العرب كلها مجازا ولكن ذلك لم يكن مذهبا فنيا خالصا ، وانما هو لغرض معين لانه خدمهم في تأويل ، ويساعدهم على صرف ما يتعارض من القول مع آرائهم عن وجهه

ودرسنا من سمات المجاز عند المعتزلة ارتباطه بالعقل ، واعتمادهم عليه بحيث اصبح حمل الكلام على المجاز ضروريا حتميا ، كلما خالف الكلام أدلة العقل . ولكن المعتزلة لم يسقطوا العرف اللغوى فى حديثهم عن المجاز ، واعتمادهم على العقل ، بل كانوا دائما يحاولون التوفيق بين هذين الاصلين : اللغة والعقل ، فى جميع تأويلاتهم المجازية فلا يبدون تأويلا الا بعد دعمه بشواهد من اللغة وكلام العرب . ولكن مهمة كانت عسيرة شاقة ، وكثيرا ما كانت تعنو اللغة بين ايديهم وتستعصى على الاطاعة والرضوخ ، فيتعسفون ويشتطون ، وقد يبالغون حتى يحملوها القول الى العسف والجور .

وأما الفصل الثالث فقد كان لدراسة اللفظ والمعنى ، وقد رأينا أنها قضية نشأت فى رحاب الفلسفة والدين نتيجة ذلك الجدل الطويل الذى كان يدور بين طوائف المسلمين حول مجموعة من القضايا المتصلة بالقرآن الكريم . وقد مهدنا فى دراسة المعتزلة فى هذه الدراسة لهذه القضية ان المعتزلة حاولوا منذ البداية التوفيق بين عنصرى اللفظ والمعنى ، ودعوا الى التشاكل والتلاؤم بينهما ، وطبقوا قاعدة المقام والمقال ومراعاة مقتضى الحال . ولكن اوضحنا انه كان هنالك فى الاذهان لون من الفصل بين هذين العنصرين لم حل الحديث عن المشكلة بينهما . وفى حالة وجود هذا الانفصال بينهما يكون الشكل افضل واعلى قدرا . وقد اتجهوا الى العناية به ، واعطاه الجاحظ المزيه واعلاه على المضمون ، وقال عبارته المشهورة : (المعانى مطروحة فى الطريق) ولكن عبارة الجاحظ اسىء فهمها ، وتصور الناس انه يهدر قيمة المعانى على حساب الالفاظ ، فوجدت طائفة كبيرة من النقاد تتبنى هذه الدعوة الخاطئة محملة الجاحظ وزرها وبقيت هذه الثنائية بين هذين العنصرين شائعة بين الناس طويلا حتى كانت نظرية النظم التى تحدثنا عنها انكارا لها ، ودعوة الى رؤية الصورة مجتمعة منهما معا .

وأما الفصل الرابع الاخير من الباب الاول فهو دراسة وتقويم لجهود المعتزلة و أولا مصادر البحث البلاغى والنقدى عند المعتزلة ، فبينا ان المصدر الاساسى الاول الذى اغترف منه المعتزلة كان المصدر العربى والثقافة العربية

ولا اوعى شك ولكنهم كانوا يطعمون هذه الثقافة بما اطلعوا عليه من الآراء والثقافات الاسلامية الاخرى ولكن الآراء البلاغية التى أخذوها من غيرهم من الاسلاميين لم تكن لها خطورة لهم فى منهجهم ، ولم تغير وجه البيان العربى أو تغير أصالته على ايديهم . وكانت الثقافة اليونانية هى المصدر الاجنبى الاساسى الذى اخذوا منه بعض الملاحظات والآراء النقدية . ثم درسنا خصائص المعتزلة فى البحث . فبينا أن المعتزلة فرقة دينية كلامية ، فهى أكثر منها مدرسة أدبية نقدية ، وشرحنا ذلك بأن أمر الاعتزال لا يظهر الا عندما يعالج الناقد مسألة كلامية دينية تتصل ببعض أمور العقيدة التى تثار حولها الجدل والخلاف بين طوائف المتكلمين المختلفة . وأما فيما عدا ذلك فلا يكاد يكون للمعتزلة منهج بحث واضح قوى الوضوح أو شديد التميز يميزهم عن غيرهم ، ولذلك قسمنا خصائص بحثهم الى قسمين : خصائص بلاغية ونقدية حول مسائل الدينية ، تمثلت فى اصلين كبيرين هما : الاعتماد على العقل والتوسع اللغوى . فأما الاعتماد على العقل فقد دعاهم الى الاعتداد بأدلته واطلاق العنان له بصورة واسعة عنيفة ، ودفعهم بالتالى الى تأويل كل ما يخالفه وصرفه عن وجهه ، وحملهم على الطعن فى الحديث أو الخبر من شأن رواته اذا كان هذا الحديث مخالفا لمبادئهم . وأما التوسع اللغوى فقد كان ضربا من ضروب التأويل ، فلم تكن الالوان المجازية تسعف المعتزلة دائما على التأويل ، فكانوا يلجأون فى سبيل ذلك الى اللغة فيتوسعون فى استعمالها واعطائها دلالات جديدة واستنباط دلالات متعددة منها ثم انتقاء ما يخدم اغراضهم من هذه الدلالات . وقد دفعهم ذلك الى القول بأن اللغة مواضعة ، كما دعاهم الى القول بالقياس ، وكل ذلك مما يحقق للغة اتساعا فى الاستعمال يساعد المعتزلة على التأويل ، ويخدم اغراضهم الاعتزالية . وأما الخصائص العامة التى رأينا منهج المعتزلة فى البحث يتسم بها فهى : ارتباط البلاغة بالعقيدة عندهم ، اذ تحولت مهمة البلاغة أو كادت الى بيان اعجاز القرآن ، وكان من نتيجة ارتباط البلاغة بروح العقيدة والجدل عندهم انه لم يتضح فى دراساتهم الخصائص النوعية لكل لون من الالوان الادبية ، فقد وضعوا فى كثير من الاحيان مقاييس نقدية ، تصلح لنقد الشعر كما تصلح لنقد الخطابة ، واقتربت الحدود كثيرا بين الشعر

والخطابة حتى كادت تتحدم ، وكان من نتيجة اعتماد المعتزلة على العقل دعوتهم الى بعض المبادئ النقدية من مثل ابعاد الدين عن الحكم على الشعر ، وارجاع ذلك الى محض الحسن والقبح اللذين يمكن أن يوجدا فيه ، ودعوتهم الى مبدأ التخصص بأن يسند كل امر الى اهله المتخصصين فيه للحكم عليه حكما اقرب ليكون الى الصحة والصواب .

ودرسنا في هذا الفصل ايضا اثر المعتزلة واضافاتهم الى الموروث القديم فلاحظنا أن اثرهم كان عميقا جدا ، فهم قد رسموا خطة نقدية علمية واعية . وفي البيئة الاعتزالية ولدت كثير من المصطلحات والتعريفات البلاغية ؛ كمصطلح مراعاة مقتضى الحال ، والمجاز ، والمذهب الكلامي ، والخبر والانشاء ، ومصطلح النظم ، وغير ذلك من المصطلحات الكثيرة كما اذاعوا بعض المفاهيم النقدية في التاريخ الادبي ، مثل تغليب اللفظ على المعنى والقول بأن اللغة اصطلاح لا توقيف ، كما فتحوا امام الناس باب التأويل على مصراعيه . وقد اخذ كثير من نقاد الغرب وبلاغييهم يقتبسون من مؤلفات هذه الطائفة من نقاد العرب ويدخلونها في كتبهم وبعد فقد عرضنا باختصار شديد لابرز نقاط هذا البحث ، ونتائجه الاساسية . ونسأل الله فيه عونا وصوابا ، وأن يكون فيه لهذا التراث العربي العظيم غناء ونفع . والله الهادي الى كل خير .

القاهرة : ١٩٧٦/٦/١ م

١٣٩٦/٦/١ هـ

المصادر والمراجع

١ - المصادر القديمة :

- الآمدي :

١ - الموازنة بين الطائيين (١ - ٢) ط. دار المعارف وتحقيق السيد صقر

- ابن الأثير :

٢ - المثل السائر : تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد . ط. مصطفى البابي الحلبي (١٣٥٨ هـ - ١٩٣٩ م)

- أحمد بن حنبل :

٣ - اعتقاد الامام أحمد بن حنبل ، املاء الشيخ أبي الفضل التميمي ، من كتاب طبقات الحنابلة للقاضي أبي الحسن محمد بن يعلى . تحقيق محمد حامد الفقي مطبعة السنة المحمدية (١٣٧١ هـ - ١٩٥٢م)

- أسامة بن منقذ :

٤ - البديع في نقد الشعر، تحقيق أحمد بدوي ، وأحمد عبد الحميد . (ط. الادارة العامة للثقافة)

- أبو الحسن الأشعري :

٥ - مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين : تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد (ط. مكتبة النهضة المصرية)

٦ - الابانة عن أصول الديانة ، ضمن مجموع رسائل في العقائد . (ط. ثانية . دار المعارف العثمانية بحيدر أباد (١٣٦٧ هـ - ١٩٤٨ م)

- ابن أبي الاصبع :

٧ - تحرير التحبير : تحقيق حفني محمد شرف - ط. القاهرة ، نشر المجلس الأعلى للشئون الاسلامية .

٨ ـ بديع القرآن ، تحقيق حفني محمد شرف . ط نهضة مصر (١٣٧٧هـ ـ ١٩٥٧)

الباقلاني : ٩ ـ الواضح في مشكلات شعر المتنبي : تحقيق الطاهر بن عاشور

أبو القاسم الأصفهاني

الباقلاني

١٠ ـ اعجاز القرآن ، تحقيق السيد صقر . القاهره : ١٩٥٤ م .

البغـــــدادي :

١١ ـ تاريخ بغداد . طبعة القاهره : (١٣٤٩ هـ ـ ١٩٣٠)

١٢ ـ الفرق بين الفرق : مطبعة المعارف . تحقيق محمد بـــدر

أبو حيان التوحيدي :

١٣ ـ البصائر والذخائر . ط دمشق . تحقيق الدكتور ابراهيم الكيلانـــي

١٤ ـ الامتاع والمؤانسة : تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين . ط لجنة التأليـــف والترجمة والنشر . القاهرة : ١٩٣٩ م .

ابن تيميـــــة :

١٥ ـ كتاب الايمان : مطبعة السعادة بمصر . سنة : ١٩٢٥ هـ

١٦ ـ الرسالة المدنية في تحقيق المجاز والحقيقة في صفات الله تعالى : نشـــر مكتبة أنصار السنة المحمدية (١٩٦٥هـ ـ ١٩٤٦ م)

١٧ ـ مقدمة في أصول التفسير : مطبعة الترقي بدمشق (١٣٥٥هـ ـ ١٩٣٦ م)

الثعالبـــي :

١٨ ـ يتيمة الدهر : مطبعة الصـــاوي : ١٩٣٤ م

الجاحـــظ :

١٩ ـ كتاب البيان والتبيين : تحقيق عبد السلام هارون . ط ثالثة ، نشر مؤسسة الخانجي

٢٠ ـ الحيـــوان : تحقيق عبد السلام هارون . القاهرة : ١٩٣٨ م

٢١ ـ حجج النبـــوة : على هامش كتاب الكامل للمبرد . ط مطبعة التقـــدم العلميـــة ١٩٣٢ م .

٢٢ ـ العثمانية : تحقيق عبد السلام هارون ـ ط دار الكتاب العربـــي .

٢٣ ـ رسالة في ذم أخلاق الكتاب : ضمن ثلاث رسائل للجاحظ . ط المطبعـــة السلفيـــة . القاهرة : ١٣٤٤هـ .

٢٤ ـ رسالة فى فضل النطق على الصمت : على هامش كتاب الكامل للمبـــرد
مطبعة التقدم العلمية : ١٣٢٢م.
٢٥ ـ رسالة التربيع والتدوير : القاهرة . ط ساســى

الجرجانـى (عبد القاهـــر)

٢٦ ـ دلائل الاعجاز : تصحيح أحمد مصطفى المراغى . ط أولى
(١٣٦٩ هـ ـ ١٩٥٠ م) دار الكتب العربيـــة)
٢٧ ـ أسرار البلاغة : تحقيق ريتر . ط وزارة المعارف استنبول : ١٩٥٤م.
٢٨ ـ الرسالة الشافيــة فى الاعجاز : ضمن ثلاث رسائل فى الاعجـــاز
تحقيق محمد خلف الله أحمد ، ومحمد زغلول سلام ط دار المعارف

الجرجانـى : (على بن عبد العزيــز)

٢٩ ـ الوساطة بين المتنبى وخصومه : تحقيق محمد أبى الفضل ابراهيم وعلـى
محمد البجــاوى . ط دار نهضة مصر : ١٩٥٦م

ابن جـنى :

٣٠ ـ الخصائص : ط دار الكتب المصرية : تحقيق محمد على النجار
(١٣٧٤ هـ ـ ١٩٥٥م)

ابن الجــوزى :

٣١ ـ تلبيس ابليـس : ط المطبعة المنيرية . ١٣٤٧ هـ

حازم القرطاجـنى :

٣٢ ـ منهاج البلغــاء وسراج الادباء : تحقيق محمد الحبيب بن الخوجــة
تونـس : ١٩٦٦ م

ابن حجر العسقلانــى :

٣٣ ـ لسان الميــزان : ط مجلس دائرة المعارف النظامية فى الهند : ١٣٣٠ هـ

ابن أبى الحديــد :

٣٤ ـ شرح نهج البلاغة : ط دار الكتب العربية . مصطفى البابى الحلبــى

الحصري القيرواني :

٣٥ - زهر الآداب : ط زكي المبارك . ط ثالثة (١٣٧٢ هـ - ١٩٥٣م)

ابن سنان الخفاجي :

٣٦ - سر الفصاحة : تحقيق عبد المتعال الصعيدي ط صبيح ١٩٦٩م

ابن خلدون :

٣٧ - مقدمة ابن خلدون . مطبعة التقدم بمصر

ابن خلكان :

٣٨ - وفيات الأعيان : تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد . مكتبة النهضة : ١٩٤٩ م

أبو الحسين الخياط :

٣٩ - كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد : ط دار الكتب ، تحقيق نيبرج : ١٩٢٥ م

الرازي : (فخر الدين محمد بن عمر الرازي)

٤٠ - نهاية الايجاز في دراية الاعجاز : القاهرة : ١٣١٧ هـ

٤١ - مفاتيح الغيب .

الراغب الاصبهاني :

٤٢ - مقدمة التفسير : ملحق بكتاب تنزيه القرآن عن المطاعن للقاضي عبد الجبار . ط المطبعة الجمالية بمصر

ابن رشيق :

٤٣ - العمدة في صناعة الشعر ونقده ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد مطبعة السعادة بمصر (١٣٨٣ هـ - ١٩٦٣ م)

الرماني :

٤٤ - النكت في اعجاز القرآن ، مع رسالتين أخريين في الاعجاز للخطابي وعبد القاهر الجرجاني . تحقيق محمد خلف الله أحمد ، ومحمد زغلول سلام . ط دار المعارف بمصر

٤٥ - الجامع في علم القرآن : الجزء العاشر منه ، وهو مخطوط مصور في معهد المخطوطات عن (طشقند) غير مفهرس .

الزركشي :

٤٦ - البرهان في علوم القرآن ؛ تحقيق محمد أبي الفضل ابراهيم القاهره (١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧ م)

الزركلي (خير الدين)

٤٧ - الأعلام : القاهرة . ط ثانية

الزمخشري :

٤٨ - الكشاف : (١ - ٤) مطبعة الاستقامة بالقاهرة (١٣٧٣ هـ - ١٩٥٣م) رتبه وضبطه وصححه مصطفى حسين أحمد .

٤٩ - أساس البلاغة ، ط دار الكتب المصرية :(١٣٤١ هـ - ١٩٢٢ م)

السبكي :

٥٠ - معيد النعم ومبيد النقم : ط ليدن : ١٩٠٨م

ابن سلام الجمحي :

٥١ - طبقات فحول الشعراء ، تحقيق محمود محمد شاكر . ط دار المعارف

سيبويه :

٥٢ - كتاب سيبويه . المطبعة الأميرية : ١٣١٦ هـ

السيوطي :

٥٣ - المزهر في علوم اللغة وأنواعها : تحقيق محمد أحمد جاد المولى ، وعلى محمد البجاوي ، ومحمد أبي الفضل ابراهيم . ط عيسى البابي الحلبي . القاهرة .

٥٤ - معترك الاقران في مجاز القرآن : تحقيق على محمد البجاوي . ط دار الفكر العربي .

٥٥ - بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة : تحقيق محمد أبي الفضل ابراهيم ط الحلبي : ١٩٦٤م

الشاطبي :

٥٦ - الموافقات فى أصول الأحكام : تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد • ط صبيح

الشريف المرتضى :

٥٧ - أمالى المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد) تحقيق محمد أبى الفضل ابراهيم • دار الكتب : (١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥م)

الشهرستانى :

٥٨ - الملل والنحل : تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل • نشر مؤسسة الحلبى : (١٣٨٧ هـ - ١٩٦٨ م)

الصاحب بن عباد :

٥٩ - الكشف عن مساوئ المتنبى ، : ضمن كتاب الابانة عن سرقات المتنبى تحقيق ابراهيم البساطى • ط دار المعارف • سلسلة ذخائر العرب •

الصولى :

٦٠ - أخبار أبى تمام : تحقيق خليل عساكر ورفيقيه • القاهره ١٩٣٧ م

ابن طباطبا العلوى :

٦١ - عيار الشعر : تحقيق طه الحاجرى ، ومحمد زغلول سلام • ط المكتبة التجارية : ١٩٥٦ م

الطبرى :

٦٢ - جامع البيان فى تفسير القرآن •

القاضى عبد الجبار :

٦٣ - المغنى فى أبواب التوحيد والعدل : الجزء السادس عشر (اعجاز القرآن) تحقيق أمين الخولى • ط تراثنا ، وزارة الثقافة والارشاد القومى •

٦٤ - فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة : لأبى القاسم البلخى ، والقاضى عبد الجبار والحاكم الجشمى • تحقيق فؤاد سيد • نشر الدار التونسية •

٦٥ — متشابه القرآن : تحقيق عدنان محمد زرزور . رسالة ماجستير مقدمة الى كلية دار العلوم بجامعة القاهرة .

٦٦ — تنزيه القرآن عن المطاعن : ط المطبعة الجمالية بمصر : ١٣٢٩ هـ .

٦٧ — شرح الأصول الخمسة : تحقيق عبد الكريم عثمان : مطبعة الاستقلال الكبرى — بالقاهرة : ١٩٦٥م

أبو عبيدة :

٦٨ — مجاز القرآن : تحقيق فؤاد سيزكين . نشر الخانجي (١٣٧٤ هـ — ١٩٥٤ م)

أبو هلال العسكري :

٦٩ — كتاب الصناعتين : الكتابة والشعر ، تحقيق البجاوي وأبي الفضل القاهرة : (١٣٧١ هـ — ١٩٥١م)

ابن حمزة العلوي :

٧٠ — الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الاعجاز : مطبعة المقتطف . دار الكتب : (١٣٣٢ هـ — ١٩١٤ م)

الغزالي :

٧١ — فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة : تحقيق سليمان دنيا . ط عيسى البابي الحلبي : (١٣٨١ هـ — ١٩٦١ م)

٧٢ — المنقذ من الضلال : تحقيق عبد الحليم محمود . مكتبة الانجلو مصرية : ١٩٦٢

أبو الفداء

٧٣ — تاريخ أبي الفداء

الفراء :

٧٤ — معاني القرآن : تحقيق أحمد يوسف نجاتي ، محمد على النجار ط الكتب المصرية (١٣٧٤ هـ — ١٩٥٥م)

ابن قتيبة :

٧٥ — الشعر والشعراء : تحقيق أحمد محمد شاكر . ط دار المعارف ١٩٦٦م

٧٦ ـ تأويل مختلف الحديث : تحقيق محمد زهري النجار . نشر مكتبة الكليات الأزهرية : ١٩٦٦ م

٧٧ ـ تأويل مشكل القرآن : تحقيق أحمد صقر . ط الحلبي : ١٩٥٤ م

٧٨ ـ أدب الكاتب : تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد . مطبعة السعادة بمصر : (١٣٨٢ هـ ـ ١٩٦٣ م)

قدامة بن جعفر :

٧٩ ـ نقد الشعر : تحقيق كمال مصطفى ، مكتبة الخانجي : ١٩٤٨ م

القزويني :

٨٠ ـ التلخيص في علوم البلاغة : تحقيق عبد الرحمن البرقوقي (١٣٥٠ هـ ـ ١٩٣٢ م)

القفطي :

٨١ ـ إنباه الرواة على أنباه النحاة : تحقيق محمد أبي الفضل ابراهيم ، دار الكتب : (١٣٧٤ هـ ـ ١٩٥٥ م)

المبرد :

٨٢ ـ الكامل في اللغة والأدب : تحقيق محمد أبي الفضل ابراهيم والسيد شحاته . ط دار نهضة مصر

ابن قيم الجوزية :

٨٣ ـ اعلام الموقعين عن رب العالمين : مطبعة النيل بمصر

ابن المرتضى :

٨٤ ـ المنية والأمل : الجزء الخاص بالمعتزلة نشره توما ارنولد ط دار المعارف النظامية : بحيدر آباد : ١٣١٦ هـ

المرزباني :

٨٥ ـ معجم الشعراء : نشر مكتبة القدسي ، تحقيق : ف . كرنكو : ١٣٥٤ هـ

٨٦ ـ الموشح : تحقيق علي محمد البجاوي . ط دار نهضة مصر : ١٩٦٥ م

المرزوقي :

٨٧ - مقدمة شرح ديوان الحماسة لأبي تمام: تحقيق أحمد أمين وعبد السلام هارون ، القاهرة : ١٩٥١ م

ابن المعتز :

٨٨ - طبقات الشعراء المحدثين : تحقيق عبد السلام فراج ، القاهرة: ١٩٥٦م
٨٩ - البديع : نشر كراتشكوفسكي

المقريزي:

٩٠ - الخطط المقريزية : مطبعة النيل بمصر ١٣٢٦ هـ .

ابن المنير الاسكندري:

٩١ - الانتصاف :على هامش كتاب الكشاف للزمخشري . مطبعة الاستقامة بمصر : (١٣٧٣ هـ - ١٩٥٣م)

الناشئ الأكبر:

٩٢ - مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات : تحقيق يوسف فان اس ، بيروت : ١٩٧١ م .

ابن نباتة :

٩٣ - سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون

ابن النديم :

٩٤ - الفهرست : مطبعة الجامعة المصرية

نشوان بن سعيد الحميري :

٩٥ - رسالة الحور العين : تحقيق ابراهيم الابياري . وكمال مصطفى نشر الخانجي .

ابن وهب الكاتب :

٩٦ ـ البرهان فى وجوه البيان : تحقيق حفني محمد شرف ، ط مكتبة الشباب ، القاهرة

ياقوت الحمدى:

٩٧ ـ معجم الأدباء : سلسلة الموسوعات العربية ، مكتبة عيسى البابى الحلبى بمصر ، الطبعة الاخيرة .

المراجع الحديثة

آدم متز

١) الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري (أو في عصر النهضة في الاسلام) : ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريده . نشر دار الكتاب العربي بيروت . ط رابعة .

ابراهيم سلامة :

٢) بلاغة ارسطو بين العرب واليونان ، ط . مكتبة الانجلو مصرية .

احسان عباس :

٣) تاريخ النقد الادبي عند العرب (نقد الشعر) من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري ، بيروت : ١٩٧١م .

أحمد أمين :

٤) ظهر الاسلام : مكتبة النهضة المصرية . ط ثالثة .

٥) ضحى الاسلام : مكتبة النهضة المصريه . ط رابعة .

أحمد مطلوب :

٦) البلاغة عند السكاكي : منشورات مكتبة النهضة ببغداد : (١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤م)

أمين الخولي :

٧) دائرة المعارف الاسلامية : ترجمة عبد الحميد يونس ، ابراهيم زكي خورشيد ، احمد الشنتناوي .

جابر عصفور :

٨) الصور الفنية عند شعراء الأحياء في مصر : رسالة ماجستير مقدمة الى جامعة القاهرة - كلية الآداب - قسم اللغة العربية .

جولد سهير :

٩) مذاهب التفسير الاسلامي : ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار مطبعة السنة المحمدية (١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥م) .

دى بور :

١٠) تاريخ الفلسفة فى الاسلام : ترجمة محمد عبد الهادى أبى ريدة •
القاهرة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر (١٣٥٧ هـ ـ ١٩٣٨م)

زهدى جار الله :

١١) المعتزلة : القاهرة (١٣٦٦ هـ ـ ١٩٤٧) منشورات النادى العربى
فى يافا •

سيد نوفل :

١٢) البلاغة العربية فى دور نشأتها •

شكرى عياد :

١٣) كتاب ارسطو طاليس فى الشعر : دار الكاتب العربى للطباعة والنشر
(١٣٨٧ هـ ـ ١٩٦٤م)

شوقى ضيف :

١٤) البلاغة تطور وتاريخ : ط دار المعارف ـ ط ثانية •
١٥) النقد : سلسلة فنون الادب العربى • ط دار المعارف ، ١٩٦٤م•
١٦) العصر العباسى الاول : دار المعارف ـ ط رابعة •

طه ابراهيم :

١٧) تاريخ النقد الادبى عند العرب من العصر الجاهلى الى القرن الرابع
الهجرى : دار الحكمة ببيروت •

طه حسين :

١٨) مقدمة نقد النثر : تحقيق طه حسين وعبد الحميد العبادى • ط دار
الكتب المصرية (١٣٥١ هـ ـ ١٩٣٣م)

عبد الحليم محمود :

١٩) التفكير الفلسفى فى الاسلام •

عبد الرحمن الجزيرى :

٢٠) الفقه على المذاهب الاربعة : لعبد الرحمن الجزيرى وآخرين • ط أولى
شركة فن الطباعة •

على سامى النشار :

٢١) نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام : مكتبة النهضة المصرية : ١٩٥٤م

على مصطفى الغرابى :

٢٢) تاريخ الفرق الاسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين : مطبعة
السعادة بمصر • ط اولى : ١٩٤٨م

محمد أبو زهرة :

٢٣) تاريخ المذاهب الاسلامية : ط دار الفكر العربى

محمد حسين الذهبى :

٢٤) التفسير والمفسرون : دار الكتب الحديثه بمصر • ط أولى

محمد زكى العشماوى :

٢٥) قضايا النقد الادبى والبلاغة : دار الكاتب العربى للطباعة والنشر

محمد عبد الهادى أبو ريدة :

٢٦) ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية : لجنة التأليف
والترجمة والنشر : (١٣٦٥ هـ — ١٩٤٦م)

محمد غنيمى هلال :

٢٧) النقد الادبى الحديث : مطبعه الاستقلال الكبرى •
ط رابعة : ١٩٦٩م •

مصطفى صادق الرافعى : ٢٨) اعجاز القرآن

مطبعة دار الاستقامة بالقاهرة • ط سادسة (١٣٧٥ هـ — ١٩٥٦

مصطفى الصاوى الجوينى :

٢٩) منهج الزمخشرى فى تفسير القرآن وبيان اعجازه : ط دار المعارف بمصر : ١٩٥٩م)

محمد يوسف موسى :

٣٠) القرآن والفلسفة : ط دار المعارف بمصر

فهرس الرسالة